UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS

IMPRIMERIE PAUL BRODARD.

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

TRENTE-SEPTIÈME ANNÉE

LXXIII

(JANVIER A JUIN 1912)

124880
11/11/12

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

B
2
R4
t.73

LE « VOLONTARISME INTELLECTUALISTE »

Un soir de manœuvres, quand les engagements de la journée ont été vifs et multiples, le général réunit ses officiers sur le terrain et signale à chacun ce qu'il a trouvé de bon ou de mauvais dans ses opérations. Il note les initiatives intelligentes et les fautes de tactique, blâme quelquefois un succès qu'il considère comme un heureux accident, et qui aurait dû normalement tourner en déroute. Il rapproche les faits du jour des exemples historiques qui peuvent les éclairer; il rappelle les instructions qu'il a lui-même données d'avance; au poids de son autorité s'ajoute celui de sa longue expérience. Une des premières impressions qu'on éprouve, en lisant le nouvel ouvrage de M. Fouillée[1], c'est d'entendre la critique, parfois un peu brusque, parfois un peu sommaire mais toujours vigoureuse et souvent topique, d'un chef dont la verte vieillesse a gardé toute l'ardeur de ses campagnes philosophiques.

A cette critique se mêle par moments une certaine tristesse, celle d'un homme à qui l'on n'a pas toujours rendu justice. Dans l'explosion triomphante du volontarisme contemporain, nombreux sont les autodidactes qui ne se rappellent pas, ou qui peut-être n'ont jamais sû que *La Liberté et le Déterminisme*, publié en 1872, a pour dernier mot la théorie de la croyance, réalisant elle-même sa propre vérité[2]; que la *Psychologie des Idées-forces* repose tout entière sur l'idée de la continuité et de la solidarité des phénomènes psychologiques[3], qu'elle met en lumière le rôle de l'utilité individuelle et sociale dans la sélection des sensations et la genèse

1. A. Fouillée, *La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, 1 vol. in-8 de XVI-415 pp., Paris, Alcan, 1911. L'expression « volontarisme intellectualiste » est employée par M. Fouillée lui-même, p. 404, pour désigner sa doctrine.

2. *Ibid.*, p. 277-278 et 285-287.

3. *Ibid.*, p. 47-51.

des catégories[1]; enfin que *L'Évolutionnisme des Idées-forces*, il y a plus de vingt ans, contenait non seulement une critique décisive de l' « intellectualisme », si l'on entend par là cette doctrine qui fait de l'idée une pure représentation isolable du besoin et du désir, une immaculée connaissance aussi indifférente à notre vie que la disposition des étoiles de la Grande-Ourse, — mais encore une analyse de la conscience en tant qu'elle saisit l'évolution « en train de se faire » au lieu d'atteindre seulement du dehors, « les résidus statiques du passage effectué[2] ». Après avoir soutenu depuis si longtemps que la pensée est faite primitivement, non pour contempler, mais pour agir, et que la spéculation même est une action supérieure, on a quelque chagrin à s'entendre dire que toute la psychologie contemporaine repose sur cette fausse prémisse que l'intelligence est originellement faite pour spéculer[3].

Mais si Hœffding a pu écrire, sans exagération, que M. Fouillée avait « constitué la psychologie du volontarisme », celui-ci ne se croit obligé pour cela, ni de rejeter en bloc l'intellectualisme, ni d'adopter toutes les théories que certains disciples de James, et James lui-même, ont voulu faire sortir du primat de la volonté. A la Volonté de vivre, à la Volonté de puissance, à la Volonté de croire, il oppose sa propre doctrine, la *Volonté de conscience*. Elle consiste à faire place, dans la racine même de toute réalité, au double aspect de force et d'idée que présentent les choses, et dont aucun ne peut être sacrifié à l'aspect contraire. Ce principe est appliqué successivement à tous les points essentiels de la théorie de la connaissance : genèse de la pensée, rationalisme et empirisme, principe d'identité, principe de contradiction, principe de raison suffisante, théorie de la causalité, principes de la déduction et de l'induction; idées d'unité, de multiplicité, de nombre, d'ordre; nature et valeur de la logique, de l'arithmétique, de la géométrie. Il y a là une revue des éléments fondamentaux de la science qui rappelle par son caractère encyclopédique l'ouvrage d'Hamelin, quoiqu'elle soit, bien entendu, d'un esprit tout différent. A propos de chacune de ces questions M. Fouillée discute brièvement les principales doctrines contemporaines qui la concernent et en

1. *La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, p. 70-81.
2. *Ibid.*, p. 203. Cf. p. 191, 339, 20-24, 27-29, 98.
3. *Ibid.*, p. 193-197.

donne la solution, telle qu'elle résulte de sa propre philosophie. Nous n'essaierons pas, on le comprend, d'analyser une à une toutes ces solutions spéciales. Elles ont de commun, au point de vue de la forme, que sur chaque point, l'auteur se donne pour tâche de marquer la limite précise où doit s'arrêter la thèse et où l'antithèse commence d'être vraie. Un des caractères les plus frappants de son ouvrage est la recherche d'un équilibre — d'un équilibre rationnel, non d'un compromis diplomatique — entre les formules absolues, bruyamment opposées dans les polémiques de ces dernières années. On a dit que la vraie question, en philosophie, n'était jamais « Oui ou non? » mais « Dans quelle mesure? » Cette formule caractériserait fort exactement l'esprit de large synthèse leibnizienne qui anime la conception des idées-forces, et qui en pénètre toutes les applications[1].

De ce livre, si plein de choses, je ne retiendrai donc ici que les trois grandes directions : la critique des pragmatistes, parmi lesquels M. Fouillée range Nietzsche, cet ennemi simpliste du vrai, qui sans en contester l'existence, magnifiait naïvement l'erreur, le mensonge et la falsification; — la critique de l'intuitionnisme, ce qu'on pourrait appeler l' « anti-Bergson »; — et enfin, la théorie doctrinale de la *Volonté de conscience.*

Le pragmatisme est attaqué vigoureusement dans ses sources, dans ses théories et dans ses applications; et peut-être avec d'autant plus de vigueur que par certains côtés de sa doctrine, M. Fouillée sent qu'il n'est pas loin de ses adversaires[2]. On ne guerroie jamais de si bon cœur qu'entre voisins. Il dénonce d'abord et la variété des doctrines qui sont enveloppées sous ce nom, et les variations des auteurs qui en ont été les champions. Le pragmatisme, dit-il, c'est le droit pour chacun de se faire une vérité à son usage comme la princesse palatine se faisait « son petit religion[3] ». Et de fait, c'est avec des arrière-pensées apologétiques qu'ont été conçues toutes ces philosophies de la croyance, de la contingence et de l'irrationalisme. Renouvier qui en est une des principales

1. Voir notamment, p. 14-15, 33, 400-401.
2. *La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, p. 323 : « N'avez-vous pas vous-même admis avant nous, sont censés lui dire ses adversaires, que l'efficacité de l'idée de liberté peut prouver en une certaine mesure la valeur de cette idée? »
3. *Ibid.*, p. 275.

sources, s'était fait l'apôtre du protestantisme; James a écrit *La Volonté de croire* et *L'Expérience religieuse*; « beaucoup d'hommes de science ayant aussi derrière la tête l'idée religieuse, comme Maxwell, Ostwald et tant d'autres, ont cru voir dans le pragmatisme le moyen de concilier enfin la science et la foi [1] ».

Quelque variété qu'elle revête, cette philosophie montre toujours le bout de l'oreille et part de prémisses justes pour en exagérer les conclusions jusqu'à l'absurde. Au point de vue psychologique, elle insiste sur le caractère actif de l'idée et rien n'est plus admissible. Il en résulte que certaines idées ont la puissance d'agir, par récurrence, sur la réalité de leur objet. La liberté en est un exemple. La confiance dans ses forces en est un autre, et James a parfaitement raison dans l'exemple célèbre de l'homme qui saute le fossé. Mais par quelle aberration passe-t-il du particulier à l'universel, de *quelques* à *tous*? « Dès qu'on sort de l'idée même et de son effet immédiat sur la conscience, il faut compter avec les choses du dehors et même avec les habitudes du dedans; l'idée que je puis sauter jusqu'à la lune ne me donnera nullement le pouvoir d'accomplir ce prodige. Le pragmatisme, lui, ne fait aucune distinction entre ce qui dépend naturellement de l'idée et ce qui n'en dépend pas [2]. »

Même déformation unilatérale au point de vue épistémologique. Vous dites qu'une croyance est vraie si elle est utile à la vie. « Supposez deux croyances contraires engendrant la même action utile, par exemple la foi à Jéhovah et la foi à Baal. Ces deux croyances, biologiquement efficaces, seront-elles vraies en même temps? Tout comme une conclusion exacte peut être tirée de prémisses fausses, de même une action utile à la vie peut être accomplie sous l'empire de croyances fausses. Le succès de l'action ne suffit donc pas à prouver la vérité intrinsèque des idées qui la dirigent; il prouve seulement que ces idées ont eu de la puissance et renfermaient certains éléments de réalisation. J'ai connu un prêtre de l'Ariège qui guérissait les maux de dents en frottant les gencives malades avec une dent de sainte Apollonie, précieuse relique conservée dans l'église du village. La dent passait de bouche en bouche, communiquant des germes de maladie, mais opérant parfois des guérisons. Vint un savant naturaliste qui se fit

1. *La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, p. 282.
2. *Ibid.*, p. 324.

montrer la dent sacrée. C'était une dent de jeune chien. Qu'importe, dit le pragmatiste, si cela aide à vivre? Le prêtre et le savant avaient donc tous deux raison et exprimaient deux vérités biologiques. Pourtant irez-vous jusqu'à soutenir que la dent était à la fois celle d'un jeune chien et celle d'une sainte? »

« Il y a des *erreurs* utiles à la vie, des illusions fécondes; Schopenhauer, Renan, Guyau et Nietzsche y ont assez insisté; les erreurs, n'en sont pas moins des erreurs. D'autre part, il y a des *vérités* qui ne nous aident nullement à vivre et n'en sont pas moins des vérités; par exemple : je mourrai et vous mourrez [1]. »

Et d'ailleurs, on aurait beau faire voir que le concept est un instrument pour la vie, on ne lui enlèverait pas pour cela sa valeur en tant que connaissance; car au fond l'idée même d'utilité implique celle de vérité. « Le marteau est un instrument; mais c'est à la condition que le fer et le bois aient des propriétés intrinsèques, une causalité permettant la finalité [2]. » Le concept ne peut agir que s'il existe une réalité à laquelle il correspond; et cette « correspondance », comme le faisait remarquer M. Pratt [3], est une relation *sui generis* qui ne saurait être résolue en utilité. Dire avec James que cela est vrai qui réussit; que réussir, c'est *to work satisfactorily*, et que cette satisfaction elle-même est une expérience ultime, indéfinissable, c'est se moquer du lecteur. « Le logicien qui raisonne bien est satisfait de son raisonnement, mais ce n'est pas parce qu'il est satisfait qu'il raisonne bien : les gens qui raisonnent mal sont encore plus satisfaits de leur sottise [4]. » Et si l'on répond qu'il s'agit de satisfaction *ultime*, de satisfaction vraie, de satisfaction légitime, n'est-ce pas toute la théorie objectiviste de la réalité, tout l'anti-pragmatisme que l'on postule par là? « La vérification, en dernière analyse, est une opération logique où les sensations passives servent de matière pour découvrir des rapports extérieurs et *constants*, que dépassent les sensations de l'infini. Le pragmatisme suppose perpétuellement ce qui est en question; il

1. *La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, p. 293-294.
2. *Ibid.*, p. 295.
3. Voir l'analyse de son livre *What is pragmatism*? dans la *Revue philosophique* de janvier 1911. Dans le même ordre d'idées, je dois faire une réserve sur le mot attribué à Leuba : il dit non pas « God *is* not, he *is* used », mais « God is not *known*, he is used »; ce qui est bien différent.
4. *Ibid.*, p. 298.

se donne des lois, il se donne l'objectif, l'indépendant de nous; puis il prétend le créer en vue de nos commodités et de nos fins. Or, *le rapport même des objets à nos fins* implique des lois qui le légitiment et qui ne *sont pas dépendantes de nos fins*. La « commodité » a ses lois, l'utilité a ses lois; la commodité est une prévision que telle chose sera maniable dans l'avenir comme elle l'est dans le présent; l'utilité est la prévision d'une satisfaction; et toute prévision, encore un coup, est l'application des lois objectives [1]. » — « Il faut jouer avec les dés, tels qu'ils sont donnés, disait Nietzsche; il faut être véridique, c'est-à-dire mentir avec le troupeau. » Mais alors, quelque chose est donc donné, et donné pour tel? Il y a donc une nécessité de la nature à laquelle il faut se conformer pour vivre? Le pragmatisme enveloppe dans son énoncé l'affirmation de l'anti-pragmatisme [2]. — Ainsi la conception de l'intelligence comme superficielle, suivant une heureuse formule de l'auteur, est elle-même superficielle.

Considérons maintenant l'anti-intellectualisme par un autre biais : le mépris du concept au profit de l'intuition. Ici encore, Nietzsche fut un précurseur : « Ce qui peut être conçu, disait-il, est nécessairement une fiction. » Et si l'on veut remonter plus haut, on sait combien Schelling et son ennemi Schopenhauer se sont trouvés d'accord pour bannir, au profit de l' « expérience immédiate », la fonction abstractive et discursive de l'esprit. A cette thèse, beaucoup plus précise, beaucoup plus limitée que la précédente, et représentée de nos jours par M. Bergson avec tant d'éclat et d'influence, M. Fouillée consacre une partie considérable de sa critique, non seulement dans le chapitre intitulé l'Intuitionnisme, mais dans tout le cours de son ouvrage.

Ici encore, il a grand besoin de prononcer son *Discerne causam meam*. Dans *Les Systèmes de morale contemporains*, n'avait-il pas dit que l'intelligence, sous sa forme analytique et scientifique, même quand elle opère sur des choses réelles, n'en considère que les contours et les dehors; qu'elle est réduite « à suivre la trace des mouvements, à glisser le long des rouages d'un mécanisme »; que « la connaissance objective, au lieu de poser son objet, le décompose par l'analyse, conséquemment le détruit et le nie »; que,

1. *La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, p. 303.
2. *Ibid.*, p. 267.

quand il s'agit du moi, se chercher soi-même par la méthode des sciences, « c'est se fuir », c'est « se perdre dans le tout et dans le mécanisme universel »; et qu'enfin sous la science et l'intelligence objective, il y a « le sentiment de la vie [1] »?

Mais si le sens de la vie est nécessaire, il est très loin d'être suffisant. En rêvant, on croit avoir de merveilleuses intuitions sur soi-même et sur les choses. Quelle en est la valeur? Nulle. Il y manque la rationalité. Le sens intime, à l'état pur, nous révèle que nous sommes et que nous devenons, rien de plus. Dès que quelque chose se détache sur le *stream of consciousness*, il y a réflexion, aperception de la ressemblance dans la différence, découverte de ce qui dure et demeure identique : il y a prise pour l'intelligence et le concept. — Et quand il s'agit d'un autre être, il est insoutenable de prétendre coïncider avec lui, saisir directement ce qu'il a d'unique et d'inexprimable : ce serait lui enlever cette unicité même qu'on lui attribue. Quelle différence entre le geste extérieur, auquel s'attache la sympathie, et l'aspect interne, qui fait la réalité de l'être! « Quand mes yeux suivent la fusée qui monte aux nues, je sens en moi un mouvement qui imite sa ligne brillante, un essor parallèle à son essor.... Mais cela ne me révèle en rien ce qui se passe dans les grains de poudre embrasés [2]. »

Mais le plus grand danger de l'intuition, c'est de paraître une connaissance immédiate, et de n'être en réalité qu'une résultante extrêmement rapide et complexe. S'y fier systématiquement c'est revenir à la thèse des Écossais et de Jouffroy, déclarant avec imprudence qu'il faut « recevoir le témoignage de la conscience et le recevoir tout entier ». Il n'y a pas de données immédiates de *la* conscience : il n'y a que des données de *ma* conscience, toute subjective, pleine de fantômes et d'illusions. « Ne croyons donc pas que l'irréflexion confère la certitude et que le *pré-jugé* soit supérieur au *jugé*, sous prétexte qu'il est immédiat, antérieur à l'opération intellectuelle, c'est-à-dire sensitif ou moteur. Je vois polie une lame d'or qui, au microscope, est pleine d'aspérités; l'illusion de l'amputé, « à l'état brut », projette la sensation dans un membre imaginaire.... L'immédiat n'enveloppe immédiatement l'existence que quand cette existence est impliquée par l'apparence même,

1. *La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, p. 340.
2. *Ibid.*, p. 349.

comme quand je dis : *je suis* ou *je pense*.... Hors de là, le doute est toujours possible[1]. »

Appliquons ceci à la soi-disant intuition du libre arbitre. N'implique-t-elle pas des catégories intellectuelles? Libre, s'il n'est pas un mot vide de sens, signifie indépendant de toute *cause* autre que mon vouloir. « Pour être en relation avec le moi, pour être attribuable au moi plutôt qu'à d'autres causes, l'acte libre ne peut être étranger à la catégorie de relation, notamment à la catégorie d'*inhérence au sujet*. » Et dès lors, comment aurions-nous conscience de cette indépendance, comment sentirions-nous l'absence d'une cause? Mon sentiment immédiat est ici tout rempli de concepts latents qui me viennent de mon expérience courante, et qu'il faut démasquer. Sans critique, plus de philosophie. Ce serait revenir avant Kant et même avant Socrate. Mais il y a plus : cette soi-disant intuition n'est-elle pas toute personnelle, comme la phobie contingentialiste de Lequier? « Pour ma part, dit M. Fouillée, je n'éprouve aucun *sentiment immédiat* de libre arbitre. Plus je me rends compte de mon acte, de façon à y voir clair en moi, — et cela non pas après avoir agi, mais avant d'agir et au moment même où j'agis, — moins je me sens indéterminé[2]. » Si l'intuition, consciencieusement interrogée, répond diversement en des âmes diverses, que vaut-elle comme instrument de connaissance? « La nature nous dit : Vos prétendues intuitions, fidèles ou non, je n'en ai cure; ce dont j'ai cure, c'est des rapports et des concepts où ils s'expriment. Divisés par ce que vous appelez vos intuitions, vous serez réunis par vos idées[3]. » Cela seul est une valeur de vérité qui est à la fois efficace et propre à mettre d'accord les esprits.

Et si l'on veut réduire ce sentiment immédiat du libre arbitre à n'être que le sentiment d'avoir en soi quelque chose d'unique, d'impossible à faire coïncider avec le mouvement psychologique d'un autre être, dans quelle double difficulté s'engage-t-on! D'abord, comment saurez-vous que ce qui est en vous est unique, si vous ne connaissez pas tous les autres? Et cela fut-il réellement unique, pourquoi serait-ce liberté, plutôt que toute autre chose? Pourquoi même serait-ce une valeur plutôt qu'une monstruosité ou une

1. *La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, p. 370-373.
2. *Ibid.*, p. 378.
3. *Ibid.*, p. 391.

impuissance? « Loin d'exclure le singulier, l'exceptionnel et l'unique, c'est là que la loi triomphe. Un individu peut être seul au monde de son espèce, cela prouve précisément qu'il est le point de rencontre d'une multitude innombrable de lois, l'effet d'un ensemble de causes si complexe qu'un tel ensemble ne se reproduira plus dans la réalité concrète. Voyez l'intérêt que les naturalistes prennent aux monstres; un monstre est un exemplaire privilégié où nous pouvons lire ou débrouiller, dans un cas unique et *sui generis*, les lois et le code de la nature. Si, comme les partisans de la contingence, on confond le singulier et le libre, il faudra pour être logique soutenir que certaines maladies de la personnalité et du moi, absolument uniques, sont de merveilleux spécimens du « nouveau » et du « libre ». Quoi de plus *singulier* qu'un cerveau dérangé qui se rappelle seulement la première lettre des mots[1]? »

On reproche à l'intelligence proprement dite et au *discours* qui la représente de ne se mouler que sur des solides, de ne penser qu'en termes d'espace et de géométrie, de n'exprimer que des positions fixes et des mouvements accomplis. Rien n'est plus contraire à l'histoire des langues. « Parmi les premiers mots, les verbes ont tenu la place prépondérante et ils la tiennent encore dans les langues sauvages; or, qu'expriment la plupart des verbes? Des *actions* ou des *sentiments* qui n'ont rien à voir avec les « solides » ni avec les « outils » à la fabrication desquels, dit-on, l'intelligence serait vouée. Souffrir, jouir, sentir, désirer, espérer, vouloir, penser, tout cela est de la psychologie, non de la géométrie ou de la stéréométrie. Tout cela exprime des états psychiques ou, si l'on préfère, des changements psychiques, non des propriétés des corps solides. Les langues primitives sont déjà riches en états d'âme, pauvres en états des corps. Bien plus, elles donnent une âme aux corps eux-mêmes; elles placent en tous des volontés, des esprits bienveillants ou malveillants, surtout malveillants et terribles; mais la malveillance n'a rien d'un *solide*. Le rocher qui écrase l'homme primitif lui paraît mal intentionné, comme l'ennemi qui lui lance une pierre; c'est l'intention qu'il voit en tout et partout; or, l'intention est une pensée, un sentiment, un vouloir. L'intelligence primitive est donc bien, comme nous l'avons dit, tournée vers les actes, états et chan-

1. *La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, p. 381 et p. 141-142.

gements intérieurs. Ajoutons que les premiers substantifs désignent des personnes, celles qui entourent l'enfant : le père, la mère, les frères, les sœurs, les compagnons, le chien même, que sais-je? Où est en tout cela la géométrie? Quand, chez le petit sauvage, s'éveille l'intelligence, ce n'est pas pour mesurer et compter des corps, ni pour fabriquer des outils, c'est pour lire sur la physionomie de sa mère les sentiments et les pensées qu'elle peut avoir; il épie son sourire, et s'il l'obtient, le voilà heureux. Il pleure au moindre geste de menace et de châtiment; les gros yeux de son père l'épouvantent et, si ces yeux se radoucissent, il sent qu'il a fait ce qu'il devait faire pour être en union avec le groupe qui l'entoure. Affection ou aversion, voilà le milieu où se meut et se développe d'abord son intelligence naissante : il fait tant bien que mal de la psychologie, avant de faire de la géométrie. Et certes, ses mains menues palperont plus tard les objets solides, toucheront les liquides ou essaieront de saisir la fumée flottante; mais ce qui l'intéresse en tous ces objets, c'est le nouveau; c'est aussi la liaison des causes et des effets, si bien que, quand il a compris quelque chose aux raisons de ce qu'il voit et touche, il rit de plaisir. Nous l'avons déjà remarqué, en étudiant l'origine des idées : les besoins matériels sont loin d'absorber toute l'intelligence, même primitive; nous ne saurions donc admettre que notre pauvre pensée soit toute d'essence *utilitaire*, toute attachée aux instruments *matériels* qui doivent satisfaire nos appétits, qu'elle soit ainsi servile de nature et non libérale. Au contraire, comme l'enfant meut ses membres, court, saute, agit et joue pour agir et jouir de son action, de même il raisonne pour le seul plaisir de surprendre les raisons des choses. La petite flamme de la pensée brille, d'abord pour briller et pour se sentir briller. Il y avait déjà du Pascal en germe jusque chez le dernier des enfants qui remplissaient les chars des Gaulois[1]. »

Telle est dans ses lignes caractéristiques le *pars destruens* de l'ouvrage. Et j'omets bien des critiques intéressantes, mais moins centrales, contre certaines doctrines de Renouvier, de Nietzsche, de M. Boutroux, de M. Poincaré, de M. Le Roy. Je regrette beau-

1. *La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, p. 161. Cf. Renouvier : « Celui qui se prosterne tremblant devant une pierre noire, porte en lui les proportions d'Euclide et les axiomes de la raison pure. » *Manuel de Philosophie ancienne*, p. 22-23.

coup de ne pouvoir, sans allonger un article déjà trop long, consacrer quelques pages au chapitre intitulé : « La psychologie de la nouvelle philosophie des sciences ». Il contient une discussion frappante des théories qui réduisent le vrai au « commode ». La phrase des *tournebroches* ne me paraît pas loin d'être le dernier mot sur cette question [1]. Quant à la *pars aedificans*, elle consiste naturellement en un exposé synthétique de la doctrine des idées-forces.

Se posant, dès le début, « dans l'expérience », cette doctrine y trouve « par une démarche pré-métaphysique et même pré-critique » la connaissance immanente de ce qui constitue le fond de la nature. « Le fait premier de toute philosophie spéculative et pratique est l'expérience interne de notre réalité, de notre activité, expérience où être, agir et penser ne font qu'un. Cette expérience n'est pas une *représentation*, n'est pas une *intuition*, n'est pas un *sens*, n'est pas une « *donnée* » ; elle est ce qui donne tout le reste ; elle implique une *réflexion* : mais cette réflexion même implique une conscience immédiate et *spontanée*, qui ne peut prendre la forme d'aucun objet, d'aucun phénomène, d'aucune substance, d'aucune donnée, et sans laquelle aucun objet, aucune substance, aucun phénomène ne serait pour nous possible ou donné. C'est le subjectif qui transparaît à travers tout l'objectif, et ce subjectif est nous-mêmes ; il est ce que nous désignons quand nous disons : *Sum* [2] ». Est-ce à dire que cette connaissance se réduise à un mot, ou tout au plus à un sentiment indéterminé ? Loin de là : rien n'est plus plein ni plus instructif. La conscience se saisissant comme être, se connaît comme appétition : elle est changement et aspiration perpétuelle à de nouveaux changements. « Et cette volonté n'est pas le désir d'une vie insensible et inconsciente. Exister sans rien sentir ni penser, sans me voir agir et produire,

1. « Supposer que mon tournebroche tourne, avait dit ironiquement M. Daniel Berthelot, à la Société des électriciens, c'est une convention commode. Mais on pourrait dire aussi que c'est moi qui tourne autour de lui, avec ma maison, avec le sol, avec les arbres, avec le soleil et les étoiles : c'est une autre convention. » *Tous les tournebroches ne peuvent pas être simultanément les axes du monde* », conclut M. Fouillée. « C'est une raison, cela.... Là où les raisons commencent, la commodité n'a plus rien à voir dans la science. » *La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, p. 253. Rien de plus juste, mais pourquoi est-ce une raison, si ce n'est en vertu du principe de communauté intellectuelle ? Je reviendrai plus bas sur ce point, qui est central.

2. *Ibid.*, p. 12-13.

être comme si je n'étais pas, voilà qui m'est indifférent. Je veux être pour voir, je veux être conscient : ma volonté est donc, en dernière analyse, volonté de conscience[1]. »

Et ce n'est même pas tout ; car je sais à la fois que j'existe et que je n'existe pas seul, que je suis en relation avec d'autres êtres qui favorisent ou entravent mon action; le *sum* est inséparable du *sumus*[2]. Je saisis en moi une réalité qui se distingue du reste du monde sans cesser d'en être solidaire. « Moi et non-moi, moi et vous, moi et tous, forment une discontinuité primitive qu'aucun artifice ne saurait supprimer[3]. »

Nous savons aussi par cette révélation fondamentale, confirmée d'ailleurs à l'expérience de la vie, que le but immanent de cette volonté est la *conservation et l'accroissement de toutes les fonctions de l'activité consciente*[4]. S'il n'y avait que conservation, l'évolution serait impossible, toute chose demeurerait éternellement ce qu'elle est. La tendance à l'être est donc complétée par la tendance en plus-être; et ce plus-être, dans une nature dont la base est l'identité de la conscience et de la force, se traduit nécessairement par une tendance à plus-d'être conscient, et par suite, à plus de *bien-être*, « le mieux-être étant le plus-être senti[5] ». Mais cet accroissement n'est pas mobilité pure; elle est acquisition d'états qui durent et qui se consolident en réalités; elle est en même temps transformation, suivant des lois qui dominent le temps. Elle n'est, à vrai dire, ni mobilité, ni immobilité. La volonté n'est ni un changement, ni un état : elle dépasse toutes ces catégories. « Ces deux concepts de la mobilité et de l'immobilité sont précisément deux vues prises de l'être, qui ne l'épuisent pas... Croire que la mobilité nous plonge dans le réel absolu, tandis que l'immobilité nous écarte de l'être véritable, ce serait, à notre avis, tomber soi-même dans l'illusion qu'on reproche aux intellectualistes purs; car la mobilité est une perspective *intellectualiste*, abstraite comme l'autre, quoique autrement. Il est possible que je ne puisse exprimer par des mots, ni

1. *La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, p. 14.
2. *Ibid.*, p. 5 et 27.
3. *Ibid.*, p. 16.
4. *Ibid.*, p. 19. En italiques dans le texte.
5. *Ibid.*, p. 21. Doctrine bien difficile à admettre! La douleur n'accroît-elle pas la conscience? Le bien-être qu'on éprouve quand vient de se terminer une douleur vive, — après une crise hépatique ou néphrétique, par exemple — n'est-il pas un affaiblissement de conscience qui finit en sommeil?

même par des idées et concepts précis, ce que je sens et veux au for intérieur de ma conscience; mais ce qui est certain, c'est que je ne reconnais pas plus ma réalité intime dans la mobilité héraclitéenne que dans l'immobilité des atomes démocritiens[1]. »

En résumé, il faut poser, comme inséparables dès le début, la vie affective et la vie intellectuelle[2]. La pensée fait partie de la vie elle est un élément de la réalité au même titre que la résistance, que l'effort, que le sentiment. Dans la vie, il y a déjà de l'intelligence et de l'intelligible. Et dans l'intelligence elle-même, il y a, à la fois déploiement de la vie et accord avec la vie du tout. « S'il en est ainsi, il n'y a ni expérience, ni connaissance possible en dehors de la théorie *moniste*, qui fait de la connaissance même et de l'expérience un processus de la réalité en coopération avec le reste de la réalité. La vie sans yeux n'est pas supérieure à la vie qui voit, connaît et se connaît; tout au contraire. La connaissance est une nouvelle « qualité » et une nouvelle « hétérogénéité »; donc elle est une richesse; elle ne s'oppose pas à la vie comme une sorte de matérialisation et de retour en arrière; elle est par excellence, ainsi que nous l'avons dit dans *La Liberté et le Déterminisme*, l'« élan en avant », toujours plus loin, toujours plus haut[3]. »

Cette doctrine est séduisante. On peut même dire, en un sens, qu'elle est vraie; et c'est un des attraits de la philosophie de M. Fouillée que la vigueur avec laquelle il maintient intégralement, sans en supprimer aucune, toutes les déterminations que présente l'expérience. Mais d'autre part, laisser dans le réel cette diversité d'efforts et de tendances, est-ce bien être moniste? Je ne conteste pas l'orientation de la doctrine; mais la richesse des faits qu'elle enveloppe me paraît en faire quelquefois éclater le cadre. Et d'abord, comment identifier l'idée de l'action? Les preuves n'abondent-elles pas que l'idée et l'action présentent des caractères opposés? Bien loin que « toutes les manifestations de l'existence devenue psychique tendent à se conserver », on connaît les faits et les raisons accumulées par M. Paulhan pour montrer que la conscience apparaît au point où la spontanéité rencontre un obstacle, et disparaît quand cet obstacle est vaincu : l'adaptation parfaite nous replonge dans

1. *La Pensée et les écoles nouvelles anti-intellectualistes*, p. 25.
2. *Ibid.*, p. 33.
3. *Ibid.*, p. 19.

l'inconscience, d'où l'échec momentané de la vie nous avait tirés. Mais l'opposition n'est pas moins frappante en sens inverse, quand la réflexion à son tour paralyse l'action. Penser, c'est retenir le mouvement qui est prêt à s'effectuer. Et il est bien vrai que c'est souvent afin d'en effectuer par après un autre, plus efficace; mais *relativement* à l'acte précis auquel elle se rapporte, la pensée réfléchie n'en est pas moins inhibition. « On pourrait soutenir, dit M. Fouillée lui-même, répondant à M. Bergson, que concepts et idées existent pour nous permettre *de ne pas agir* immédiatement sous l'influence d'un stimulant quelconque, de ne pas partir tout de suite comme la flèche d'un arc... La *réflexion* intellectuelle... peut sans doute elle-même aboutir à l'action, et y aboutit le plus souvent; mais elle peut aussi, profitant de sa propre existence, se prendre elle-même pour fin et se suffire [1]. »

Et si de la psychologie analytique, nous passons à l'expérience globale de la vie, n'y a-t-il pas divergence de vues constante entre l'entrepreneur, l'administrateur, le militaire, hommes d'action, et le savant ou le philosophe, hommes de concept?

Il serait bien invraisemblable qu'il n'y eût qu'illusion dans l'éternelle animosité qu'ont toujours nourrie les représentants de la volonté de puissance contre les « idéologues » et les « intellectuels ». Il serait bien singulier aussi qu'il n'y eût rien de fondé dans l'antinomie chrétienne de l'esprit et de la chair, accusée depuis vingt siècles par tant d'âmes comme une douloureuse vérité d'expérience. Et l'histoire ne montre-t-elle pas les poussées alternantes de la vie et de la culture?

Qu'il y ait une *volonté de conscience*, je suis loin de le nier. Tout au plus voudrais-je y ajouter que la grande caractéristique de la conscience, c'est la communauté possible, l'ouverture des individus les uns sur les autres. Mais identifier cette tendance à l'essor *total* de l'être, quelle amplification inconciliable avec les faits!

Il y a plus. Cet être, dont l'essence unique serait volonté de conscience, est conçu par cela même comme possédant une autre réalité que la conscience : on ne travaille à acquérir que ce qu'on

1. *La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, p. 392-393. Les mots soulignés le sont par l'auteur. Non seulement on pourrait soutenir cette thèse, mais elle est effectivement soutenue, et beaucoup de faits sont cités à l'appui dans *La Dissolution*, chap. III.

n'a pas. Et si cette acquisition exige un effort, ce dont personne ne doute, *quelle est donc cette force inverse qui résiste à l'esprit?* Tout monisme se résout en dualisme, mais en dualisme qui laisse dans l'ombre un des combattants, qui ne lui permet de se manifester que comme résistance anonyme et prédestinée à la défaite. Mais de quel droit limiter ainsi la puissance virtuelle de cet inconnu?

Je n'ai pas la prétention, par ces remarques, de prendre la défense de M. Bergson et de justifier son dualisme contre le monisme de M. Fouillée. D'abord, je ne doute pas, que de son point de vue propre, il ne trouve une réplique aux objections qui lui sont faites : et cette réplique sera sans doute assez ingénieuse et assez forte pour qu'il y ait quelque outrecuidance à vouloir la deviner. Mais, de plus, tout en souscrivant sans réserve à la vue qui admet dans le monde une opposition et une inintelligibilité fondamentales, je ne saurais faire passer le front de la bataille précisément par les mêmes points que lui. Il met le meilleur du côté de la vie instinctive et fait de la matière brute l'ennemie de l'esprit; il aime le foisonnement et le quant à soi des individualités. La nature ignée et lumineuse de l'intelligence, le pouvoir qu'elle a de « flamber » les germes, tout cela l'inquiète comme une menace d'incendie. Et pourtant, c'est toujours dans l'ἐκπύρωσις que se manifeste la valeur la plus fondamentale, celle dont les autres ne sont que le moyen. La vie animale n'est que l'huile, dont l'avare conservation ne permettrait jamais à la flamme de jaillir.

La loi commune de l'intelligence et des corps non-vivants, disait M. Bergson, c'est que le présent ne contient rien de plus que le passé et que ce qu'on trouve dans l'effet était déjà contenu dans la cause. — Non pas, répond M. Fouillée; l'intelligence exige qu'il y ait dans l'effet *plus* que dans la cause, sans quoi elle se confondrait avec elle, et le principe des indiscernables serait violé! L'intelligence, comme la vie, va donc nécessairement à la diversité. Elle sert à la vie; « pour l'être vivant, il n'importe pas moins de saisir les différences que les ressemblances », d'agir différemment dans des conditions différentes que d'agir de même dans des conditions semblables. « En un mot, différencier, n'est pas moins important pour la vie, — comme pour la pensée et pour la science — qu'identifier[1] ». Mais distinguer, est-ce différencier? Loin de là! Recon-

1. *La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, p. 148-149.

naître le différent pour différent, ce n'est pas *produire* une diversité, ni tendre à l'accroître : c'est simplement étaler devant soi les matériaux sur lesquels on va travailler. Il n'y a rien là qui ressemble à la prolifération des tissus qui passent spontanément, au moins pour nos sens, d'une structure uniforme à une structure différenciée. Mais après avoir reconnu, avec M. Bergson, que pour l'intelligence le même est le but et que le divers n'est que la condition et « l'objet », nous serons bien loin de conclure avec lui que pour la pensée logique, l'effet s'identifie nécessairement à la cause; car au delà des deux branches de cette alternative, il en est une troisième : il peut y avoir dans l'effet *moins* que dans la cause. Et c'est précisément ce que nous engage à croire la physique moderne, car elle repose sur les deux idées suivantes : en premier lieu, qu'il y a parmi les grandeurs mesurables des constantes, exprimant que quelque chose demeure identique dans le changement; de là le lien des deux phénomènes qui dans l'observation globale sont appelés l'effet et la cause; — en second lieu, qu'il y a dans l'effet diminution des différences (différences de niveau, de potentiel, de température, de pression, etc.), qui se rencontraient dans la cause; d'où la possibilité de les distinguer, malgré les éléments de permanence. Dans la transformation physique spontanée, il y a *effacement* d'une diversité préexistante; les effets sont toujours plus symétriques ou plus homogènes que les causes. M. Fouillée cite lui-même le cas des ondes irrégulières qui deviennent rythmiques par leur passage dans un long tuyau. C'est un des mille exemples qui font voir que les phénomènes physiques (réserve faite jusqu'à nouvel ordre pour les phénomènes vitaux) sont caractérisés par une *vection* rationnelle, non par une simple répétition de l'identique, et par un progrès de moins logique ou plus logique. La ressemblance de notre pensée intellectuelle et de la mécanique concrète[1] est frappante à cet égard, et leur opposition commune à l'élan vital individuel ne l'est pas moins. C'est aussi pourquoi nous pouvons conclure assez facilement des conditions aux résultats, tandis qu'il est difficile, et peut-être en certains cas radicalement impossible, de remonter des résultats aux conditions. Si l'on me donne 10×6, je sais que l' « effet » est 60 : mais si l'on me donne 60, je ne puis dire par quel facteur

1. Je dis de la mécanique concrète et non de la mécanique rationnelle, où n'a pas lieu cette irréversibilité.

il a été engendré. Si l'on m'annonce qu'on va mélanger un litre d'eau à 50° et un litre d'eau à 10°, je sais quelle température aura le mélange; mais si l'on me donne le mélange fait, comment savoir quelles étaient les proportions et les températures des composants? Elles peuvent varier à l'infini. Il y a donc multiplicité, non seulement par le grand dualisme de la pensée et de la vie, mais encore par l'existence rationnellement inexplicable de tous les centres d'inégalité, de tous les individus qui se maintiennent avec plus ou moins de force et de succès contre le mouvement assimilateur de l'involution.

Pour qu'il y eût volonté de conscience et non conscience toute faite, il faudrait, comme nous l'avons déjà vu, que cette volonté rencontrât vraiment en face d'elle, sinon une volonté, au moins une force inverse d'inconscience et d'irrationalité; c'est ainsi que Schopenhauer citait avec admiration la phrase de saint Augustin : « Arbusta formas suas sentiendas sensibus praebent; ac pro eo quod nosse non possunt, quasi innotescere velle videntur. » Mais alors cette volonté de conscience avait pour contre-partie la volonté de vivre, la grande Volonté absurde dont les manifestations cherchent chacune à conquérir le monde, et s'entre-déchirent en une lutte éternelle : il n'était pas question de monisme. Le « volontarisme intellectualiste » de M. Fouillée, considéré de ce point de vue, maintient-il la balance égale entre les deux termes dont il est la synthèse? Sans doute, rien n'est plus élastique que ces noms de doctrine; mais un des traits essentiels de ce qu'on appelle couramment « volontarisme » est pourtant de reconnaître et même d'exagérer, d'isoler comme s'il était le seul, cet aspect pluraliste et inintelligible de la réalité. Et si l'on tient à rester volontariste, a-t-on le droit de l'effacer si complètement?

Il me semble que la même inégalité de partage se retrouve dans la théorie de la connaissance. Abordant, un des premiers, aux terres presque inconnues de la philosophie de l'action, mais nourri du rationalisme classique, il semble que M. Fouillée se soit fait un point d'honneur d'y ajouter, mais de n'en rien perdre, même pour assurer la conquête intégrale de ce nouveau monde. Il faut, dit-il prendre son point de départ dans l'expérience la plus élémentaire, la plus fondamentale. Si cette expérience n'était pas, rien ne serait. — Assurément; mais, s'il en est ainsi, pourquoi refuser à M. Bergson le droit à l'intuition? — Parce que, répond M. Fouillée,

cette connaissance est « plus qu'une intuition ». — Cette distinction semble d'abord toute verbale. Mais au fond elle ne fait que résumer une autre objection, fort solide, et qui consiste à dire : « On n'a le droit de recevoir, à titre d'intuition, que ce que *tout le monde* voit *de même*. Or il y a des gens intelligents et de bonne foi pour qui certaines données que vous tenez pour immédiates ne sont pas évidentes; elles ne sont donc pas vraiment intuitives[1] ».

Mais, de cette manière de raisonner, quel est le nerf? C'est l'*accord* ou le *désaccord*, et non pas la nécessité d'une pensée individuelle, dont M. Fouillée, nous l'avons vu, relève vigoureusement l'illusion toujours possible. Que dire à celui qui reconnaît en lui-même la solidarité de l'idée et de la vie, mais qui assure voir en même temps, entre ces deux termes inséparables, une opposition et une lutte irréductibles? Rien de plus qu'à celui qui déclare ne pas sentir sa liberté. Tout revient à savoir si personne ne s'inscrit en faux contre ces points de départ; faute de quoi, ils ne comptent plus et passent à l'état de théorèmes à démontrer. Si l'on admet cette méthode, il ne devrait plus être question, semble-t-il, de rechercher une « philosophie sans présupposition[2] ». J'ai été profondément étonné de voir M. Fouillée, d'esprit si concret, si expérimental, adopter et faire sienne cette formule d'un intellectualisme absolu, qui méconnaît les conditions les plus fondamentales de la logique. La philosophie doit être sans préjugés, sans préventions, sans parti-pris : mais elle ne saurait se constituer sans un minimum d'assomptions, données de faits et règles de droit, qui ne se prouvent qu'en demandant à autrui : « Les admettez-vous? » On ne saurait y substituer la simple conscience du « fait interne » qui tantôt se réduit à trop peu de chose pour en déduire une philosophie, et tantôt s'enrichit d'affirmations subjectives dénoncées par M. Fouillée lui-même comme arbitraires et illusoires. Il y a là, ce me semble, une crainte mal justifiée du « consentement universel » ou, pour mieux dire, du consentement spirituel. Parce qu'on l'a entendu en un sens absurde, parce qu'on a prétendu lui faire sanctionner les doctrines les plus douteuses, faut-il déclarer qu'il est sans valeur? Autant renoncer à manger du pain, parce que certains boulangers falsifient la farine. Le critérium d'Aristote, au contraire, est indéfiniment confirmé par l'étude des propositions que nous

1. Cf. *La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, p. 401.
2. *Ibid.*, p. 10.

jugeons vraies. C'est ainsi qu'il le justifiait lui-même; c'est ainsi que les pragmatistes ont posé la question; et bien qu'ils l'aient incomplètement résolue, à mon avis, leur position du moins reste très correcte. M. Fouillée, qui cite, en termes trop bienveillants, mon article de la *Revue Philosophique* sur ce sujet, ajoute que toutefois le caractère de communauté du vrai lui semble dérivé et non primitif [1]. S'agit-il de la *ratio essendi*? Je n'hésite pas à le reconnaître. S'agit-il de la *ratio cognoscendi*? Les choses deviennent précisément inverses. Mais il faut, je crois, que je m'explique ici sur la façon dont j'entends cette antithèse traditionnelle. Et je répondrai du même coup, pour finir, à la critique de M. Fouillée contre le « cercle vicieux » qu'il reproche aux pragmatistes : critique qui porte à faux, me semble-t-il, quoiqu'on la retrouve chez la plupart de leurs adversaires [2].

Vous faites appel au succès, dit-on; et s'il s'agit de la conception que j'exposais plus haut, on ajoute : vous faites appel au consentement indéfini des *semblables* qui constituent votre « univers philosophique ». Vous supposez donc qu'il existe un monde où les actions s'exercent et réussissent; un monde où il y a des interlocuteurs qui disent oui ou non. Dès lors, la vérité ne consiste plus dans le succès ou le consentement, mais dans la conformité à ce monde, dans l'accord avec la réalité qui le constitue. — Tout cela est vrai : mais ce monde lui-même n'est connu pour réel, et une proposition concernant ce monde ne peut être connue pour conforme à cette réalité que par les procédés dont nous avons parlé ci-dessus : succès et accord. Bien plus, on ne saurait parler d'une ressemblance, d'une conformité, entre une proposition, qui est une pensée, et le « monde réel » que si ce monde est lui-même un système de pensées, et un système tel qu'on puisse comparer la copie à l'original. Cette conformité ne peut donc exister qu'entre un esprit et un autre esprit. Cela prouve seulement que notre pensée philosophique est une fonction objectiviste, dont nous pourrons peut-être tracer l'histoire derrière nous à quelques étapes

1. « Le caractère *social* » dit M. Fouillée. Mais je préfère éviter ce terme qui s'applique : 1° à la communauté des hommes en tant que *semblables*; 2° à la solidarité des hommes en tant qu'organes différenciés, comme les membres et l'estomac. Je n'attribue une *valeur* logique à la société qu'au premier sens de ce mot, quelque influence historique que l'organisation sociale ait pu avoir sur nos catégories.

2. Voir notamment pages 303 et 307.

de plus, mais que sûrement nous ne ferons jamais sortir *ex nihilo*. Il y a là un cercle, mais un cercle normal et solide, comme celui de trois fusils posés en faisceaux qui se soutiennent réciproquement, ou comme celui d'un courant électrique fermé, où toutes les actions physiques et chimiques sont solidaires l'une de l'autre. La vérité[1], dites-vous, est la conformité au *réel*. Mais qu'est-ce que le réel? On ne peut le définir qu'en fonction de la vérité. Suivons en effet, dans le détail, la série des démarches logiques qui nous amènent à ce résultat : il faut, nous en sommes convenus, partir de quelque chose. Partons donc de ce fait que parmi les propositions que je puis formuler et comprendre, les unes sont vraies, les autres sont fausses. Cherchons ce qu'il y a de commun entre les premières, et ce qui les distingue des secondes. Ce sera la *ratio cognoscendi*. Nous trouvons, comme je l'ai déjà dit, qu'elle consiste, en gros, dans l'accord des esprits et le succès des actions. J'irais volontiers plus loin, et je dirais qu'en poussant au bout l'analyse, le progrès de la connaissance vraie se définit par l'assimilation des esprits entre eux, par l'assimilation des choses entre elles, par l'assimilation des choses aux esprits. J'ai essayé de démontrer ailleurs cette formule un peu lourde, mais qui me paraît susceptible de beaucoup d'applications utiles. Ceci posé, je trouve pour produit de cette fonction « vérifiante » la représentation d'un monde qui est indubitablement pour chacun de nous, l'œuvre de son esprit, le résultat d'une élaboration perceptive et logique dont nous connaissons l'histoire, mais qui symbolise par son objectivité, par son indépendance à l'égard de chaque esprit individuel : 1° l'assimilation des esprits entre eux; 2° le fait logique que *notre* travail intellectuel commun s'exerce sur une matière (sans quoi il serait achevé aussitôt que commencé), en un mot la présence d'un *caput mortuum* irréductible aux formes et aux lois de la connaissance... telle que nous la connaissons — et M. Fouillée a bien raison de dire que nous ne saurions en imaginer une autre.

Cette position, une fois atteinte dans l'ordre gnoséologique, je puis transformer en conformité à ce monde objectif toute la communauté de pensée déjà acquise et bien consolidée : voilà notre *ratio essendi* de la vérité. Dès lors, le résultat dernier auquel j'aboutis est précisément, sous quelques corrections de contenu, la représentation réaliste dont je suis nécessairement parti avec le raisonne-

1. *La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, p. 289.

ment spontané pour constituer mon analyse : premier dans l'ordre de l'existence veut dire dernier dans l'ordre de la connaissance ; et le cercle est fermé. « La belle malice ! », diront ceux qui ne connaissent qu'en gros le mécanisme de la pensée logique. « Vous trouvez dans les conséquences ce que vous avez mis dans les prémisses. » Et croyez-vous donc que ce soit là un résultat infaillible ? — On reconnaît précisément la fausseté d'un système de prémisses à ceci que correctement développé, il engendre, soit des propositions contradictoires entre elles, soit une proposition qui contredit l'une des prémisses ; et de même, une proposition est vraie quand on peut, en supposant sa contradictoire, retrouver la première comme conséquence de celle-ci. Si l'accord des esprits est la condition nécessaire des existences, et l'existence des esprits la condition nécessaire de leur accord, il faut, ou soutenir que rien n'existe et que rien n'est pensé, ou reconnaître que ces deux conditions solidaires sont réalisées *à la fois*, comme le remplacement des parties l'une par l'autre dans la rotation d'une sphère idéale. Aucune théorie logique, aucune philosophie ne peut commencer *ex nihilo* ; je *suis*, quelque chose *est*, *il y a* du même et de l'autre : hors de là, le silence. Mais une théorie du réel est satisfaisante, si elle forme un système cohérent et fermé, si elle ne ronge pas sa propre base, si, au contraire, elle y revient toujours quand elle paraît s'en écarter ; si elle retrouve en place son point de départ comme un topographe qui boucle avec exactitude son réseau de triangulation. Plus exactement encore, on pourrait la comparer à un arithméticien qui, appliquant la règle de fausse position à une question déjà fort connue par l'expérience, aurait posé du premier coup des valeurs très peu différentes de celles que lui donne avec exactitude son opération finale. Et en sens inverse, ceux qui considèrent tous les cercles comme vicieux ressemblent assez aux adversaires des antipodes, si longtemps convaincus qu'en essayant de faire le tour de la terre, on ne pourrait manquer d'aboutir à un point d'où l'on tomberait éternellement dans le vide.

M. Fouillée m'excusera de conclure si loin de son texte. Je crois, pourtant, quant au fond des choses, ne pas m'être écarté des problèmes qui sont les siens. Quand il s'agit de la connaissance, il n'est pas de question qui n'implique toute une philosophie.

André Lalande.

LES GRANDS COURANTS

DE

L'ESTHÉTIQUE ALLEMANDE CONTEMPORAINE

C'est une tâche singulièrement malaisée que de décrire, dans le cadre étroit dont je dispose, je ne dis pas dans leur détail, mais même dans leurs lignes principales et leurs représentants les plus autorisés, les grands courants de l'esthétique allemande contemporaine. Depuis qu'en effet, à la fin du XVIIIe siècle, Kant eut définitivement édifié la science du Beau, en soumettant le jugement esthétique à une critique analogue à celle à laquelle il avait soumis la raison théorique et la raison pratique, l'esthétique n'a jamais cessé d'être cultivée, en Allemagne, au même titre, avec la même sollicitude et le même succès que les autres disciplines philosophiques. Elle a constitué, d'une part, une discipline indépendante, en ce sens que les esthéticiens, à quelque école qu'ils appartinssent, ont toujours affirmé le caractère original, spécifique, du sentiment du Beau, du jugement sur le Beau et de la création du Beau, en face de toutes les autres formes du sentir, de la pensée et de l'activité. Mais, d'autre part, tout en faisant porter ses investigations sur un domaine particulier de la réalité intérieure et extérieure, l'esthétique, pour élaborer cette réalité, s'est vue obligée d'emprunter ses méthodes et ses instruments de recherche à des disciplines voisines, d'abord à la métaphysique, la philosophie de l'histoire et la logique, puis à la psychologie, la physiologie, l'ethnologie, l'anthropologie et la sociologie. Aussi a-t-elle suivi l'évolution de la pensée philosophique générale et subi notamment le contre-coup des systèmes qui, à partir de Kant, se sont succédés, dans l'Allemagne du XIXe siècle, avec une si prodigieuse richesse et une si décevante rapidité. C'est ainsi qu'après

avoir été, avec Kant, une logique, la science du Beau a été, tour à tour ou simultanément, une métaphysique idéaliste — avec Schiller, Schelling, Hegel, Schopenhauer et F. Th. Vischer, dont le grand ouvrage en 5 volumes : *Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen*, 1845-1858, est comme la *Somme* de l'esthétique envisagée sous les espèces de la philosophie hégélienne —; une métaphysique réaliste ou formaliste avec Herbart et les esthéticiens herbartiens : Zimmermann, Volkmann, Nahlowsky; une psychologie sentimentaliste avec Kirchmann et Horvicz; et enfin une psychologie empirique, eudémoniste et expérimentale avec Fechner, dont la *Vorschule der Aesthetik*, 1876, constitue, par l'influence qu'elle a exercée et les travaux qu'elle a suscités, comme le pendant de l'œuvre de Vischer.

Logicisme, idéalisme, formalisme, réalisme, sentimentalisme, empirisme esthétique, qu'est-ce à dire? D'un côté, Kant a tenté avant tout d'assurer au jugement esthétique une universalité et une nécessité, sinon égales à celles qu'il avait revendiquées pour les jugements théorique et pratique, mais suffisantes néanmoins pour le distinguer profondément, quant à la valeur et à l'extension, des jugements empiriques : il ne se demande pas ce qu'est le Beau en lui-même, mais il veut démontrer que, lorsque nous jugeons qu'un objet est beau, ce jugement, tout en n'enregistrant qu'un sentiment de plaisir, c'est-à-dire quelque chose d'irrémédiablement subjectif et individuel, prétend néanmoins, à bon droit, à être universellement partagé, vu que ce sentiment lui-même, jailli de l'accord harmonieux entre l'imagination et l'entendement qui est requis pour toute connaissance, sur quelque matière qu'elle porte, recèle un élément d'universalité et de nécessité. La critique esthétique de Kant donc, tout en posant et en éclaircissant, au passage, nombre de problèmes psychologiques et métaphysiques, est avant tout une logique, est, en d'autres termes, une science *normative* : l'esthétique ne doit pas se borner à *décrire* ce qui se passe dans l'âme du spectateur et de l'artiste, mais elle a la légitime ambition de *prescrire* ce qui *doit* se passer dans l'esprit de celui qui contemple le Beau et le crée, lorsque la contemplation est vraiment pure et la création vraiment géniale. D'autre part, l'idéalisme se demande en premier lieu ce qu'est le Beau en lui-même, en tant qu'essence dernière, en tant que manifestation originale de la réalité métaphysique, en tant qu'incarnation particulière de

l'Idée : le maître-problème de la science du Beau n'est pas le problème de la valeur et de l'extension du jugement esthétique, mais celui de la nature, du contenu, *Inhalt*, de la réalité auquel ce jugement s'applique. Peu nous importent ici les solutions que les différents esthéticiens idéalistes ont données au problème : liberté dans l'apparence; synthèse, réalisée dans l'intuition, du fini et de l'infini, du conscient et de l'inconscient, de la nature et du Moi; Esprit, au premier des trois stades suprêmes de sa rotation autour de lui-même, contemplant, en toute liberté, son essence; aperception intuitive de l'Idée platonicienne, libérée de toute souillure du vouloir. Le point est que l'esthétique idéaliste est une métaphysique et non plus une logique, est une recherche du *contenu* et non plus de la *valeur* du jugement, est, comme disent les Allemands, une *Inhaltsaesthetik*. En troisième lieu, le formalisme réaliste enseigne que toute recherche relative au contenu du Beau est, dès l'abord, condamnée au plus lamentable échec, parce que le Beau ne réside pas dans un contenu, quel qu'il puisse être, mais uniquement dans des formes, des assemblages, des relations et des rapports, plaisant par eux-mêmes et en eux-mêmes, indépendamment de tout ce qu'ils sont censés signifier ou exprimer : la science du Beau ne doit se préoccuper ni de la valeur du jugement esthétique, ni de la recherche de son contenu, mais exclusivement de la recherche et de l'analyse des formes plaisant immédiatement, telles que l'architecture et la musique nous en fournissent d'innombrables modèles. En quatrième lieu, d'après le sentimentalisme, l'esthétique doit viser exclusivement à étudier le *sentiment* du Beau, à l'analyser dans ses sources les plus secrètes où il se confond presque avec la sensation et le sentiment du Moi, à le différencier de toutes les autres formes du sentir, à montrer comment, tout en restant profondément lui-même, il s'agrège les sentiments organiques, les sentiments accompagnant l'exercice de nos sens, les sentiments intellectuels, moraux et métaphysiques, comment il noue fortement et organise ces acquisitions en les associant et les fusionnant, et crée ainsi le domaine si prodigieusement riche et si merveilleusement nuancé du Beau de la nature et du Beau artistique. L'empirisme psychologique, eudémoniste et expérimental de Fechner enfin proclame que, jusqu'à lui, l'esthétique allemande moderne a fait fausse route : elle est partie *d'en haut* au lieu de

partir *d'en bas*, elle a débuté par d'aventureuses hypothèses, au lieu de se borner modestement à l'étude des faits, elle a préféré les troubles visions d'une prétendue intuition intellectuelle à l'observation probe et à l'irréfutable expérimentation. Or, l'observation nous apprend qu'est beau, dans le sens large du mot, tout ce qui a la qualité de plaire *immédiatement*, tout ce qui possède cette qualité à un degré élevé et suffisamment pur. Le beau est donc essentiellement un sentiment de plaisir, une jouissance. Mais sentiments de plaisir, jouissance, sont des phénomènes psychologiques et, partant, il faut appliquer à leur étude les méthodes de la psychologie : l'observation et l'expérimentation, avec ses trois procédés du choix, de la production — *Herstellung* — et de l'étude des objets usuels. Il est insensé, pour essayer de se rendre compte de ce que sont le sentiment et le jugement esthétiques, de partir, comme l'esthétique idéaliste, de l'étude d'objets complexes, d'œuvres d'art difficiles. Tous ces objets, toutes ces œuvres se ramènent, en dernière analyse, à des éléments très simples et très humbles : lignes, couleurs, particules de l'espace et du temps. Ce sont ces éléments qu'il faut soumettre à l'appréciation du plus grand nombre possible de sujets, en leur demandant de désigner ceux qui éveillent en eux les sentiments ou les sensations les plus agréables, en les invitant à dessiner eux-mêmes les formes qui satisfont le mieux leur goût, en vérifiant enfin quels sont les rapports les plus usuellement employés dans l'industrie : cartes à jouer, cadres, reliures, etc. C'est ainsi qu'on découvrira la racine des plaisirs esthétiques élémentaires et qu'on trouvera peu à peu, à mesure que les expériences iront en se multipliant et en s'enrichissant et porteront sur des ensembles de plus en plus complexes, des lois esthétiques analogues aux lois physiques et aux lois psychologiques. Sans avoir d'ailleurs la patience d'attendre le résultat de ces expériences dont lui-même n'a donné, dans son mémorable opuscule : *Zur experimentalen Aesthetik*, que des échantillons assez pauvres, Fechner a, dans la *Vorschule*, posé pour les phénomènes esthétiques, par analogie avec les phénomènes psychologiques généraux, un certain nombre de principes qu'il énumère un peu au hasard : les principes du seuil, de l'aide et du renforcement, de la liaison du multiple, de la vérité, de la clarté, de l'association, du contraste, de la succession, de la réconciliation, de l'addition, de

l'exercice, de l'affaiblissement de l'habitude et de la saturation. De tous ces principes, le plus important est celui de l'association qui, d'après Fechner, contient la moitié de l'esthétique et d'après lequel, au facteur direct ou objectif de l'impression esthétique, émanant immédiatement de l'objet — de sa couleur, de sa forme — s'ajoute un facteur indirect, subjectif — les associations que nous tissons autour des objets si étroitement qu'il nous est impossible de les en dissocier, et qui leur confèrent leur signification, leur sens, leur valeur, leur couleur spirituelle et leur timbre sentimental.

Telles étaient, dans le dernier tiers du XIXe siècle, les grandes voies où s'était engagée la spéculation esthétique de l'Allemagne. Lesquelles d'entre elles ont été reprises par les esthéticiens contemporains de ce pays? Quelles voies nouvelles ont-ils découvertes? C'est là l'objet propre de notre enquête.

Cette enquête, je l'ai dit et je le répète, est des plus difficiles. Le nombre des vastes ouvrages, des volumes, des articles qui ont été consacrés en Allemagne à l'esthétique, depuis la publication de la *Propédeutique* de Fechner est considérable et presque terrifiant. Et, dans chaque ouvrage presque, ce sont des vues nouvelles ou soi-disant telles, ce sont des méthodes particulières qui sont soumises à notre examen. Pas plus en esthétique, que dans la philosophie générale, on n'aperçoit aujourd'hui en Allemagne de véritable chef d'école, dont l'autorité et l'influence soient comparables à celles qu'avaient exercées, en leur temps, un Kant, un Schelling ou un Hegel. Chaque nouveau venu presque, au lieu de se ranger sous la bannière d'un chef, a des allures de prétendant et se targue de prendre d'assaut la vérité, à sa façon. A force cependant de les regarder, l'on aperçoit, parmi ce réseau de routes entrelacées, des avenues conduisant à des éminences d'où il est possible de dominer la broussaille pullulante des doctrines. D'une part, un assez grand nombre de chercheurs, munis d'une même méthode, se sont groupés autour du laboratoire de Wundt et ont publié dans les *Philosophischen Studien* de l'illustre philosophe, toute une série de recherches dont d'ailleurs celui-ci a fait passer les résultats les plus importants dans les éditions successives de sa *Psychologie physiologique*, sans compter l'énorme travail qu'il a consacré à l'art dans sa monumentale *Völkerpsychologie*. De plus, il a paru, à côté

d'ouvrages d'ensemble de grande valeur, comme le volume de J. Cohn, de Siebeck, de Groos, de Witasek, de H. Spitzer, de Grosse, de Büchner et de nombre d'autres, trois grandes œuvres dont les deux premières surtout sont, pour notre temps, ce que furent pour le leur, l'*Esthétique* de Vischer et le *Propédeutique* de Fechner : l'*Esthétique* de Lipps, dont ont paru les deux premiers tomes : *Grundlegung der Aesthetik*, 1903, p. 601 et *Die aesthetische Betrachtung und die bildende Kunst*, 1906, p. 645; le *System der Aesthetik* de Volkelt, en deux volumes, 1905, pp. 592 et 509, et l'*Aesthetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, 1906, de Dessoir. Sans doute, les vues de ces penseurs ne concordent pas et elles sont loin d'être universellement adoptées. Mais leurs adversaires eux-mêmes s'accordent à proclamer leur valeur éminente et il est possible de discerner, sous toutes leurs divergences, un certain nombre de traits communs. Une dernière équipe d'esthéticiens pourrait se grouper, enfin, autour de Grosse, de Wundt et de Schmarsow. Ajoutons que, depuis 1906, Dessoir a fondé une *Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft* qui permet de dominer toute la production esthétique allemande contemporaine, et que l'esthéticien Meumann a publié, en 1908, une *Einführung in die Aesthetik der Gegenwart*, qui est avant tout une introduction à l'esthétique contemporaine allemande, et dont on ne saurait trop vanter la sûreté et la richesse d'information, la clarté d'exposition et le souci d'impartialité. Armé de ces fils conducteurs, il devient possible de s'orienter dans le dédale des doctrines.

I. — La méthode.

En premier lieu, l'on peut affirmer qu'en dépit de la diversité des systèmes esthétiques, l'accord tend à s'établir, en Allemagne, et ailleurs, sur la méthode de la recherche : chez presque tous les chercheurs, elle est nettement psychologique. Les phénomènes esthétiques — Lipps, Volkelt, Dessoir le proclament après Fechner et d'après lui — sont des phénomènes du Moi et doivent, par conséquent, être étudiés de la même façon et par les mêmes procédés que les autres phénomènes du Moi. Le problème essentiel que l'esthétique a l'ambition de résoudre est de savoir ce qui se passe en nous quand nous contemplons le Beau, quand nous en jouissons et quand

nous le créons. Sans doute — les mêmes philosophes l'affirment également — la contemplation, la jouissance et la création esthétiques constituent une attitude particulière, originale, spécifique de notre sentir, de notre pensée et de notre activité. Mais ce sont toujours des attitudes de notre Moi, c'est-à-dire des faits psychologiques auxquels, seule, convient la méthode psychologique.

Mais en quoi consiste cette méthode? Y a-t-il accord là-dessus entre les psychologues? Renvoyer l'esthétique à la psychologie, n'est-ce pas ajourner le problème, au lieu de le résoudre? L'on sait, en effet, que les psychologues se partagent entre ceux qui entendent, par méthode psychologique, l'observation interne, l'introspection, et ceux qui, tout en ne répudiant pas ces moyens d'investigation, y ajoutent d'autres procédés, non plus intérieurs, mais extérieurs, non plus subjectifs mais objectifs, parmi lesquels nous ne retenons pour le moment que le procédé expérimental. L'esthétique n'a pas plus échappé que la psychologie générale à l'attrait de l'expérimentation. L'opuscule de Fechner : *Zur experimentalen Aesthetik*, 1871, dont nous avons parlé plus haut, avait ouvert la voie. Toute une série de psychologues, groupés autour du laboratoire de Wundt, s'y engagèrent allègrement. Lightner Witmer, J. Cohn, O. Külpe, J. Segal, Meumann, nombre d'autres encore, reprirent les procédés de Fechner, les amendèrent et les appliquèrent à des phénomènes que lui-même n'avait pas eu le loisir d'étudier. On ne demanda pas seulement à des sujets, pris au hasard, lesquels, parmi tels rectangles donnés, leur plaisaient le mieux, pour vérifier la valeur plus ou moins universelle de la *coupe dorée* de Zeisig. D'abord, on choisit les sujets avec soin, en appropriant autant que possible les objets sur lesquels on les interrogeait, à leur éducation psychologique et en leur donnant des instructions si précises qu'il devenait possible de distinguer dans leurs réponses entre ce qui, dans leur impression, émanait immédiatement de l'objet et ce qui était dû à des associations. Puis on soumit à leur jugement de simples lignes — verticales, horizontales, obliques, des couleurs, isolées et combinées, claires et foncées, des rythmes, des sons, pour savoir quelle combinaison de nuances, quels degrés de clartés, quelles synthèses de particules de temps entraînent l'adhésion la plus générale. Ensuite, on ajouta aux trois méthodes rudimentaires de Fechner : le choix, la production et l'emploi des objets usuels,

toute une série de procédés à la fois plus précis et plus délicats que O. Külpe, dans sa remarquable étude sur l'*État actuel de l'esthétique expérimentale*, a décrit, avec la plus ingénieuse clarté [1]. En premier lieu, les esthéticiens ont adopté la division, proposée par Wundt pour l'étude expérimentale des sentiments en général, en méthodes d'*impression*, *Eindrucksmethoden*, selon que l'on part d'impressions esthétiques déterminées que l'on soumet au jugement des sujets, pour se rendre compte de la nature de ces impressions, et en méthodes *d'expression* : *Ausdrucksmethoden*, selon que l'on enregistre les modifications organiques : respiration, circulation, etc., qu'opère dans le sujet la sensation esthétique [2]. Parmi les méthodes d'impression, Külpe distingue sept formes possibles : 1° La méthode du *choix simple* qui consiste à choisir, parmi une série d'objets, celui qui plaît le mieux : c'est la méthode de Fechner, amendée par lui-même et par F. Exner, en ce qu'on fait participer au jugement un grand nombre de sujets, ce qui permet de déterminer la valeur esthétique moyenne d'un objet ou d'une forme. 2° La méthode du *choix multiple* qui ne demande plus aux sujets interrogés de choisir seulement, parmi une série d'objets, celui qui leur paraît le plus beau, mais qui leur demande de désigner parmi eux, et ceux qui leur plaisent le plus, et ceux qui, sans les transporter, leur plaisent cependant, et ceux enfin qui leur déplaisent. 3° La méthode des *séries* qui consiste à transformer une série d'objets, rangés suivant des points de vue mathématiques ou physiques, en une série de valeurs esthétiques. On fait d'abord, parmi les objets soumis au jugement, un choix rapide et provisoire, que l'on nuance et diversifie, en établissant, parmi eux, des séries de valeur esthétique équivalente. 4° La méthode de *comparaison par couples*, pratiquée pour la première fois par Witmer et J. Cohn, et qui consiste à comparer, au point de vue de leur valeur esthétique, un à un, tous les objets d'une série, méthode que Külpe a améliorée en comparant dans une série d'objets *a*, *b*, *c*, *d*, etc., l'objet *a* à tous les autres, puis l'objet *b* et ainsi de suite. 5° La méthode des *changements continus*, préconisée par l'Américaine Martin et adoptée par ses confrères allemands, et

1. Oswald Külpe, *Der gegenwärtige Stand der experimentellen Aesthetik*, in *Bericht über den II. Kongress für experimentelle Psychologie*, Leipzig, 1907.
2. Wundt, *Physiologische Phychologie*, 5e édition, t. II, p. 263 et suiv.

qui consiste à faire établir des valeurs esthétiques, en modifiant continuellement l'objet présenté aux sujets interrogés. 6° La méthode de la *variation temporelle*, créée par O. Külpe lui-même, qui consiste à varier la durée de l'expérimentation et surtout à réduire cette durée au minimum, ce qui permet d' « isoler » en quelque sorte le facteur direct, sensoriel, de l'impression esthétique, vu que le facteur indirect, associé ou, comme Külpe propose de l'appeler, relatif de cette impression a besoin, en général, pour se produire, de plus de temps que le premier. 7° La méthode de la *simple description* des œuvres d'art, déjà employée par Fechner, mais diversifiée par d'ingénieux chercheurs, selon que l'on ne soumet plus aux sujets deux œuvres qu'il s'agit de comparer, mais qu'on ne leur soumet qu'une seule œuvre, en leur demandant de l'analyser en détail, ou qu'on leur en soumet plusieurs, se distinguant l'une de l'autre par des caractères déterminés (couleur, forme, expression, etc.). Entre les méthodes d'impression et les méthodes d'expression se place la méthode de production de Fechner qui est à la fois active, lorsque, dans le processus de production ou de reproduction, le sujet est obligé de faire preuve de spontanéité créatrice, et passive, lorsqu'on ne lui demande que de produire mécaniquement des formes et des sons. Enfin, pour les méthodes d'expression, beaucoup moins pratiquées et beaucoup moins développées que les méthodes d'impression, Külpe les réduit à trois formes : l'enregistrement, pendant la sensation esthétique : 1° du pouls, de la respiration, des volumes; 2° des phénomènes mimiques et pantomimiques; 3° des mouvements et des impulsions de mouvement des membres.

Que faut-il penser ou, du moins, qu'ont pensé les plus autorisés parmi les esthéticiens allemands de ces recherches expérimentales? Il ne semble pas que la majeure partie d'entre eux se fassent de grandes illusions sur la portée qu'il convient de leur attribuer. Sans doute, quelques-uns des adeptes les plus enthousiastes de l'esthétique expérimentale, comme Meumann, tout en confessant qu'elle n'en est qu'à la période de tâtonnements, qu'elle ne s'est pas encore posé de but clair et systématique, entrevoit pour elle un grand avenir. Pour que, dit-il, l'expérimentation donnât tous les fruits qu'elle est susceptible de porter, il faudrait qu'elle abordât le domaine total de la vie esthétique; qu'elle l'élaborât systématique-

ment, en faisant porter ses recherches sur les sensations visuelles, auditives, tactiles et motrices; qu'elle soumît aux sujets, d'une part, les sensations les plus élémentaires, à l'état pour ainsi dire brut, alors que nul sentiment individuel n'a encore coloré ni timbré l'impression et, de l'autre, au contraire, les œuvres d'art les plus complexes, pour essayer de surprendre ce qui, dans les processus psychiques compliqués qu'elles provoquent en nous, est immédiat et spontané; qu'elle osât enfin aborder par l'analyse expérimentale l'activité de l'imagination inventrice, de la volonté ordonnatrice et des organes réalisateurs. A ces conditions l'esthétique expérimentale contribuera efficacement à la constitution d'une science du Beau, vraiment digne de ce nom[1]. Mais ces vastes espoirs ne sont pas partagés par les plus représentatifs d'entre les esthéticiens allemands contemporains. Volkelt est sceptique. Les processus esthétiques lui paraissent de nature si complexe et si compliquée, ils risquent tellement d'être altérés par l'expérimentation et même le simple interrogatoire auquel l'opérateur soumet le sujet et, enfin, la valeur des sentiments et des jugements esthétiques est si intimement liée à la personnalité tout entière du sujet interrogé, à ses dons innés, sa culture, son développement et sa disposition momentanée, que l'expérimentation ne lui semble admissible, si elle l'est, que pour les problèmes *préesthétiques* de la nature la plus simple[2]. Quant à Lipps, voici, comme il s'exprime, dans le résumé qu'il a donné de son système dans la *Kultur der Gegenwart*, au sujet du but de l'esthétique et de sa méthode. Avant tout, la science du Beau doit élaborer le concept de l'*Einfühlung*, puis déterminer d'une façon de plus en plus précise les principes esthétiques formels les plus généraux et les possibilités de leur application, et enfin fixer les particularités du jugement esthétique, en tant que jugement de valeur. Or, tout cela sont des tâches psychologiques que, seul, un esthéticien psychologue, peut mener à bonne fin. Seulement, les principes psychologiques généraux ne suffisent pas à l'esthétique. Il faut qu'il s'y ajoute l'étude précise de toute l'inépuisable variété des formes esthétiques, l'analyse exacte, et en dernier ressort, mathématique, des formes architecturales, des rythmes musicaux

1. E. Meumann, *Einführung in die Aesthetik der Gegenwart*, Leipzig, 1908, p. 22 et 23.
2. J. Volkelt, *System der Aesthetik*, t. I, p. 36 à 38.

et poétiques, de la mélodie et des différents modes de l'harmonie. Dans ces recherches l'expérimentation a sa place marquée, à la condition qu'elle élabore ses résultats psychologiquement. Mais tout naturellement, les faits de l'histoire et les observations tirées de la vie journalière l'emporteront toujours sur les expériences de laboratoire. Aucune expérience, en tout cas, ne vaudra jamais celle que l'esthéticien institue en lui-même, sur lui-même, l'auto-interrogation à laquelle il se soumet, en faisant varier les circonstances dans lesquelles il opère, et qui sera d'autant plus précieuse que l'esthéticien se sera mieux élevé à contempler et à juger esthétiquement la beauté de la nature et de l'art, et qu'une éducation psychologique approfondie l'aura rendu plus capable de se poser des questions fécondes et suggestives [1]. Concluons donc que s'ils ne repoussent pas entièrement l'expérimentation, le plus grand nombre des esthéticiens allemands contemporains ne la considèrent que comme un procédé provisoire et d'une portée très restreinte, et que, pour eux, ce sont l'observation, l'introspection et l'expérimentation intime qui sont les outils par excellence de l'esthétique.

Cette méthode d'observation et d'expérimentation intérieure est une méthode *descriptive* : décrire avec le plus de précision et de details possibles ce qui se passe dans l'âme du spectateur lorsqu'il contemple le Beau et en jouit, et dans celle de l'artiste lorsqu'il le crée, analyser, par rapport à cette contemplation et à cette jouissance, les formes spatiales et temporelles qui les suscitent, c'est là la tâche essentielle de la science du Beau. Est-ce sa tâche unique? Faut-il abandonner complètement le point de vue kantien et n'accorder au jugement esthétique aucune prétention à l'universalité et à la nécessité, aucune aptitude à formuler des lois, des impératifs, des *normes* auxquels fussent astreints et les spectateurs et l'artiste. Quelques rares penseurs — comme Meumann — s'y résigneraient volontiers. Mais, en dehors même de J. Cohn qui représente le kantisme intransigeant, pour lequel l'esthétique est, avant tout, la science du jugement porté sur le Beau, et d'après lequel toutes les fois que nous affirmons la valeur esthétique d'un objet, nous exigeons tout naturellement qu'il soit constitué de telle ou

1. Th. Lipps, *Aesthetik* dans la *Systematische Philosophie*, t. VI de la *Kultur der Gegenwart*, Berlin et Leipzig, 1907, p. 386 et 387.

telle manière, la grande majorité des esthéticiens psychologues contemporains de l'Allemagne proclament le caractère *normatif* de toute esthétique. Sans doute, concède Lipps, l'esthétique est en première ligne une science descriptive et explicative. Mais elle est, en même temps et par cela même, normative. Si je sais que tels facteurs sont capables de susciter le sentiment du Beau et tels autres en sont incapables et pourquoi ils le sont, si je connais les conditions nécessaires pour faire naître ce sentiment, je deviens par là même capable d'énoncer les lois auxquelles est soumis ce sentiment. La connaissance des faits esthétiques va donc naturellement de la description à la prescription, de l'explication à a norme[1]. Et Volkelt est tout aussi affirmatif. Si tant est qu'il y ait des besoins esthétiques spécifiques, jaillissant de la nature et du développement de la vie de l'âme, la satisfaction de ces besoins est nécessairement liée à des manifestations déterminées de l'entendement, du sentiment et de l'imagination. Ces manifestations sont les conditions nécessaires et suffisantes de la jouissance esthétique et si les besoins qu'ils satisfont émanent vraiment de la vie profonde de l'âme, ces conditions ne sauraient être ni individuelles, ni arbitraires, ni contingentes, mais elles auront leur source dans la nature générale de l'intelligence, du sentiment et de l'imagination, dans la constitution fondamentale de la vie de l'âme. Exprimées scientifiquement, ces conditions deviennent des normes. La satisfaction esthétique est une fin qui a une valeur humaine et les normes esthétiques expriment les moyens qui, seuls, sont capables d'atteindre cette fin[2]. Aussi Volkelt donne-t-il à l'esthétique un double fondement : l'un descriptif, l'autre normatif, et distingue-t-il quatre grandes normes esthétiques qu'il envisage tour à tour sous leur aspect psychologique et dans leur réalisation objective. Pour qu'il y ait plaisir esthétique, il faut que 1° l'intuition soit saturée de sentiment, ce qui donne objectivement l'unité de la forme et du contenu ; que 2° notre vie intellectuelle et sentimentale, tout en s'attachant à l'individuel, soit capable de s'élever au général et au typique, ce qui donne objectivement la valeur humaine du contenu esthétique ; que 3° notre sentiment de la réalité s'atténue, ce qui donne objectivement le monde de

1. Lipps, *loc. cit.*, p. 347.
2. Volkelt, *loc. cit.*, p. 41 à 49.

l'apparence et que 4°, enfin, notre faculté d'établir des rapports, c'est-à-dire d'unir, de grouper, d'organiser nos représentations, s'accroisse et s'intensifie, ce qui donne objectivement l'unité organique de l'objet esthétique. En résumé donc, l'esthétique contemporaine de l'Allemagne, tout en étant essentiellement psychologique et descriptive, demeure dans ses principaux représentants, conformément à la conception kantienne, normative.

II. — L'Einfühlung : Volkelt et Lipps.

En second lieu, si l'on se remémore les systèmes des principaux théoriciens de l'esthétique contemporaine, l'on constate qu'il est un concept qui domine aujourd'hui, en Allemagne, toute la spéculation esthétique, dans lequel on croit avoir découvert le phénomène esthétique par excellence, la caractéristique essentielle et spécifique de l'attitude que nous avons lorsque nous contemplons le Beau, en jouissons et le créons, la cellule dernière de la vie du Beau et de l'art, à savoir le concept de l'*Einfühlung*. Qu'est-ce que l'*Einfühlung*? *Sich einfühlen* veut dire se plonger dans les objets extérieurs, se projeter, s'infuser en eux; interpréter les Moi d'autrui d'après notre propre Moi, vivre leurs mouvements, leurs gestes, leurs sentiments et leurs pensées; vivifier, animer, personnifier les objets dépourvus de personnalité, depuis les éléments formels les plus simples jusqu'aux manifestations les plus sublimes de la nature et de l'art; nous dresser avec une verticale, nous étendre avec une horizontale, nous rouler sur nous-mêmes avec une circonférence, bondir avec un rythme saccadé, nous bercer avec une cadence lente, nous tendre avec un son aigu et nous amollir avec un timbre voilé, nous assombrir avec un nuage, gémir avec le vent, nous roidir avec un roc, nous épandre avec un ruisseau; nous prêter à ce qui n'est pas nous, nous donner à ce qui n'est pas nous, avec une telle générosité et une telle ferveur que, durant la contemplation esthétique, nous n'avons plus conscience de notre prêt, de notre don, et croyons vraiment être devenus ligne, rythme, son, nuage, vent, roc et ruisseau. Ce phénomène d'auto-projection, d'effusion, d'*infusion* — ce serait là le terme le plus adéquat, s'il ne prêtait à une équivoque risible — ou, comme j'ai proposé de l'appeler,

de symbolisme sympathique[1], n'a sans doute pas attendu l'esthétique allemande contemporaine pour se révéler. A la fin du XVIIIe siècle — pour ne pas remonter plus haut — Herder, dont l'esthétique commence seulement à être jugée équitablement, l'avait décrit, les Romantiques allemands lui avaient donné, avec le nom d'*Einfühlung*, son fondement métaphysique, Vischer et Lotze, l'un dans sa *Kritik meiner Aesthetik* et dans son brillant essai : *Das Symbol*, l'autre dans son *Histoire de l'esthétique*, l'avaient étudiée magistralement, Robert Vischer enfin l'avait analysée avec une pénétration minutieuse dans son traité *Ueber das optische Formgefühl*. Mais, pour nous en tenir, comme il convient ici, à l'esthétique de l'Allemagne, l'on peut dire que ce sont seulement les esthéticiens contemporains qui ont fait à l'*Einfühlung* la place prépondérante qu'elle mérite d'occuper dans la vie esthétique. Cette place, il s'agit maintenant de la déterminer avec quelque précision, en montrant quelles sont, d'après les plus éminents des psychologues esthéticiens allemands, la nature et la portée de l'*Enfühlung*. La description que nous en avons donnée plus haut, — pourra-t-on dire, a-t-on dit[2] — n'est qu'une description par images, une description mystique, et non une explication scientifique. C'est celle-là que nous allons tenter de trouver.

Avant tout, l'*Einfühlung* est-elle un phénomène premier, originel, irréductible de la conscience, ou bien peut-elle se ramener à quelque autre activité de l'esprit plus compréhensive et mieux connue? Là-dessus les esthéticiens allemands se partagent en deux écoles. Pour les uns — Siebeck[3], Lotze[4], Stern[5], O. Külpe[6], — elle se réduit, en dernière analyse, à l'association de Fechner. Nous

1. Contrairement à ce que pense M. Charles Lalo (*Les Sentiments esthétiques*, Paris, Alcan, 1910, p. 60), je n'ai pas forgé le terme de « symbolisme sympathique » en combinant ingénieusement les conceptions de Lipps et de Volkelt. En effet, le volume où j'ai tenté de réduire tous les phénomènes esthétiques au symbolisme sympathique, *Essai critique sur l'Esthétique de Kant*, a été publié en 1896, alors que la première œuvre où Lipps ait développé sa conception de l'*Einfühlung*, *Raumaesthetik und geometrisch-optische Täuschungen*, a paru en 1897, et que le *System der Aesthetik* de Volkelt date de 1905.

2. Ch. Lalo, *loc. cit.*, p. 54 à 100.

3. Siebeck, *Das Wesen der aesthetischen Anschauung*, Berlin, 1875.

4. Lotze, *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, Münich, 1867.

5. Paul Stern, *Einfühlung und Assoziation in der neuern Aesthetik*, Hambourg et Berlin, 1892.

6. O. Külpe, *Ueber den assoziativen Faktor des aesthetischen Eindrucks*, *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1899.

interprétons les formes et les mouvements, aussi bien des autres hommes que des êtres vivants et des choses inanimées, par analogie avec ce que nous avons observé et expérimenté en nous-mêmes : par exemple, une verticale exprime, symbolise la tension, la force, la vaillance, parce que nous-mêmes, nous nous dressons, lorsque nous nous sentons en pleine possession de notre énergie physique et morale. Pour les autres — et c'est là l'avis de la grande majorité des partisans de l'*Einfühlung* — celle-ci est un phénomène psychologique antérieur et supérieur à l'association. Lipps a fait, dans son esthétique, une très large part à l'association ; mais contrairement à ce que certains ont pensé, il ne lui a jamais subordonné l'*Einfühlung*. Lorsque, dit-il, l'enfant, dès la première année de sa vie, comprend le sourire de sa mère, l'interprète comme un symbole d'affection, ce ne peut évidemment pas être par suite d'expériences qu'il aurait faites sur lui-même ou sur les autres et d'après lesquelles l'affection se traduirait par tel plissement des lèvres et telle expression des yeux : il y a là autre chose qu'une association. Et il en est de même de l'adulte. Quand celui-ci s'infuse dans tels gestes, dans tels mouvements exécutés devant lui et les imite et éprouve les sentiments qui leur correspondent, il n'a pu agir par association. Ces mouvements et ces gestes, en effet, sont pour le spectateur des images optiques. En les reproduisant, il sent en lui des modifications déterminées de ses muscles, de ses tendons, de ses articulations, de sa peau, c'est-à-dire des images kinesthésiques. Mais il est impossible de savoir par expérience qu'en exécutant ces mouvements et ces gestes, l'on réalisera l'image optique donnée. Il faut donc supposer une liaison primitive, psychologique, centrale, entre ces deux sortes d'images, un instinct héréditaire qui nous permet, lorsque nous avons des perceptions optiques, d'exécuter des mouvements qui reproduisent en nous le modèle visuel[1]. Et ce qui vaut pour les formes visuelles, vaut pour toutes nos impressions extérieures en général. Toutes les fois que nous percevons l'apparence sensible d'un homme, nous avons conscience que dans cette apparence, dans les gestes, les mouvements, les formes fixes, la voix, les paroles de cet homme, gît et s'exprime quelque chose de psychique. Cette connaissance immé-

1. Lipps, *Aesthetik*, t. I, p. 114 à 122.

diate ne saurait être un raisonnement par analogie. Mais le serait-elle, qu'elle ne nous donnerait jamais l'équivalent de l'*Einfühlung*. Le raisonnement par analogie, l'association nous apprend qu'une pierre a telle ou telle qualité, par exemple la dureté. Mais si elle nous apprend que cette qualité appartient à la pierre, elle n'est pas capable de nous apprendre qu'elle agit et s'exprime en elle. Ce qui caractérise l'*Einfühlung* et la distingue profondément de l'association, c'est que, grâce à elle, toutes les fois que nous percevons l'apparence sensible d'un être, une manifestation de sa vie, comme par exemple, un geste de tristesse, nous percevons en même temps l'émotion que cette manifestation extérieure exprime : l'intuition du mouvement et la conscience de l'émotion correspondante constituent un événement psychique un et indissoluble. Il y a plus : l'émotion ne « gît » pas seulement pour nous dans le mouvement perçu, mais elle s'y « exprime » : le geste nous apparaît comme *produit* par la tristesse. Il n'y a pas là seulement une succession perçue par moi d'un phénomène extérieur et intérieur, succession que je sais nécessaire, c'est-à-dire que je suis obligé de représenter suivant une règle due à l'expérience. Mais cette production du geste par la tristesse, qui n'existe aucunement pour notre perception, est un événement psychique particulier. Grâce à l'*Einfühlung*, il s'établit entre le geste et l'émotion correspondante un lien d'une étroitesse et d'une intimité singulières. « La tristesse s'exprime et son expression *est* le geste ou ce geste est la tristesse exprimée[1] ». Il faut donc admettre — pour nous servir d'une formule de Meumann — que c'est par un mécanisme *inné* de notre vie spirituelle que nous prêtons *immédiatement* à toutes les formes et à tous les mouvements que nous percevons une vie intérieure. Volkelt de même, et dans son essai, *Der Symbol-Begriff in der neuesten Aesthetik*, 1876, et dans son grand ouvrage, revendique l'originalité de l'*Einfühlung* vis-à-vis de l'association. L'association consiste à réunir, à lier, à nouer des faits de conscience, soit, en esthétique, des intuitions et des sentiments. Mais quelque étroite, quelque intime que l'on suppose cette liaison, elle n'atteint jamais à l'*Einfühlung* véritable : en elle et par elle, l'intuition prend en elle-même l'aspect du contenu sentimental et ce contenu senti-

1. Lipps, *Aesthetik*, t. II, p. 22 à 32.

mental semble jailli de l'intuition. Dans l'*Einfühlung*, le sentiment ne s'ajoute pas à l'intuition, ne lui prête pas quelque chose de sa propre nature, mais il pénètre dans l'essence de l'intuition et la transforme profondément, et réciproquement l'intuition s'insinue dans le cœur du sentiment et le modifie : l'intuition se sature de sentiment et le sentiment d'intuition. Ce n'est plus là une association, mais une véritable union consubstantielle, non plus un mélange physique, mais une combinaison chimique [1].

D'après ce qui précède, l'*Einfühlung* est donc, pour la majeure partie des esthéticiens allemands contemporains, une manifestation première, irréductible de notre vie psychique. Mais — et c'est là une seconde question en quelque sorte préjudicielle que l'esthétique de l'*Einfühlung* est obligée de se poser — cette manifestation ne se produit-elle qu'à propos de la contemplation du Beau, appartient-elle exclusivement au domaine esthétique? Aucun des théoriciens de l'*Einfühlung* n'oserait le soutenir et ne l'a, en effet, soutenu. Tous, au contraire, ils proclament que cette auto-projection est la condition de toute connaissance en général. Il nous est impossible de voir un homme et de l'entendre, sans interpréter ses mouvements, ses gestes, ses paroles, sans nous projeter en lui, sans nous retrouver en lui. Et cette auto-projection s'opère, alors qu'il n'entre dans notre intuition aucun élément esthétique, alors que l'homme dont il s'agit n'exerce sur notre sentir aucune impression particulière, et ne fait appel qu'à notre connaître. Mais alors l'*Einfühlung* n'est-elle pas un principe d'explication précaire, puisque, si elle convient aux phénomènes du Beau, il ne leur est pas propre ? Il n'en est rien d'après les principaux représentants de la doctrine. Volkelt convient que l'*Einfühlung* esthétique ne constitue qu'une part minime de *Einfühlung* que nous pratiquons incessamment, dès que nous voulons connaître ce qui est en dehors de nous. Mais cette *Einfühlung* esthétique a des caractères qui ne sont qu'à elle : ce qui la distingue de toutes les autres formes de l'activité psychique à laquelle elle appartient, c'est que, dans la contemplation esthétique, l'*Einfühlung* est particulièrement intense, intime et profonde. Tandis que, dans la vie ordinaire, l'*Einfühlung* s'opère d'une façon imparfaite, incomplète et superficielle, et que

1. J. Volkelt, *Der Symbol-Begriff in der neuesten Aesthetik*, Iéna, 1875, p. 73 à 77, et *System der Aesthetik*, t. I, p. 244 à 252.

nous la remplaçons souvent, en face d'un objet donné, par ce que nos expériences et nos connaissances antérieures nous ont appris sur lui, dans la contemplation esthétique, au contraire, nous ne prenons conscience de l'objet, et quant à sa signification et à sa valeur, que par les chauds et vivants effluves de l'*Einfühlung*, sans nulle intervention de la rigide connaissance abstraite[1]! Et c'est là aussi le sentiment de Lipps. L'*Einfühlung*, pour lui, nous le verrons, consiste, en dernière analyse, dans la sympathie esthétique par laquelle nous prenons conscience de notre humanité. Or, dans la vie journalière, telle que la tissent nos expériences, telle que la modèlent nos connaissances, cette humanité en nous est toujours altérée, tronquée, diminuée, par nos humeurs, nos caprices et les intérêts pratiques de la vie. Au contraire, dans l'*Einfühlung* esthétique, dans la contemplation pure, je me sens homme dans la plus haute acception que puisse prendre ce terme[2].

Nous obtenons donc que l'*Einfühlung* en général est une activité première et irréductible de notre vie psychique, et que l'*Einfühlung* esthétique constitue une manifestation particulière — la plus haute et la plus pure qu'on puisse imaginer — de cette activité. Mais ce n'est là, malgré l'apparence positive de la formule, qu'une définition négative, ce n'est là qu'une caractéristique vague, pauvre et vide. Il faut la remplir, l'enrichir de réalité et préciser la nature véritable de cette activité première et irréductible, de ce mécanisme spécial et inné. Bien des chercheurs ont essayé d'élucider ce problème aussi obscur que complexe. Pour Groos, l'*Einfühlung* est une « imitation intérieure » que rend possible une faculté particulière, l'*Einbildung*, grâce à laquelle nous détachons d'un objet son apparence extérieure et y projetons les modifications subjectives de notre sensibilité[3]. Pour Witasek, il n'y a pas dans l'*Einfühlung* des sentiments proprement dits, mais seulement des représentations de sentiments[4]. Pour Wundt, l'*Einfühlung* s'opère par la fusion, *Verschmelzung*, des associations objectives de reconnaissance et de souvenir avec les sentiments

1. Volkelt, *System der Aesthetik*, t. I, p. 217.
2. Lipps, *Aesthetik* dans la *Systematische Philosophie*, *loc. cit.*, p. 362.
3. K. Groos, *Einleitung in die Aesthetik*, Giessen, 1892, p. 1 à 102, 152 à 181 et *Der aesthetische Genuss*, 1902.
4. St. Witasek, *Grundzüge der allgemeinen Aesthetik*, 1904.

dont se timbrent spontanément pour nous les formes, les couleurs et les sons[1]. Mais là encore c'est à Volkelt et à Lipps qu'il faut recourir.

Et tout d'abord Volkelt. Ce qui pour Volkelt caractérise l'*Einfühlung*, c'est, ainsi que nous l'avons déjà vu plus haut, l'union consubstantielle de l'intuition et du sentiment. Lorsque nous contemplons un objet esthétique de la nature et de l'art, il n'y a pas là, comme dans une intuition ordinaire, trois éléments distincts et séparés : d'une part, une perception dénuée de tout timbre sentimental, d'autre part, un sentir purement subjectif et vide de toute vertu intuitive, et, enfin, une liaison opérée entre ces deux états de notre vie psychique. Dans la contemplation esthétique ces trois activités non seulement ne sont pas, pour notre conscience, des démarches successives de notre aperception, ne coïncident pas seulement dans le temps, mais sont agglutinés si étroitement, fusionnent si complètement que l'intuition visuelle — et la même chose vaut naturellement pour les intuitions acoustiques et tactiles — prend en elle-même l'aspect du sentiment correspondant, que le sentiment est vraiment incorporé, incarné dans l'intuition, et qu'il n'existe plus pour nous que comme l'expression, comme l'âme des formes contemplées. Ce qui facilite et ménage cette agglutination et cette fusion, c'est le vaste domaine des sensations organiques et motrices qui servent pour ainsi dire d'intermédiaires et de truchements entre l'intuition et le sentiment. Lorsque nous accompagnons des yeux les mouvements d'un athlète, d'un acteur, de l'*Esclave* de Michel-Ange, nos sensations visuelles sont vivifiées par les sensations motrices correspondantes : nous reproduisons dans notre imagination, avec notre propre corps, les mouvements perçus. Parfois cette reproduction imaginative va jusqu'à un commencement de mouvement réel, parfois aussi, il n'y a plus de reproduction imaginative. Ainsi, dans le domaine des couleurs et des sons, il ne saurait être question de sensations motrices. Les sensations organiques ne font donc pas strictement partie du processus de l'*Einfühlung*, mais, quand il s'agit des mouvements du corps humain et du corps humain en repos, elles la facilitent grandement.

1. Wundt, *Völkerpsychologie*, t. III, 2e édition, Leipzig, 1908, p. 48 et suiv.

Cela connu, il faut distinguer entre l'*Einfühlung* proprement dite et l'*Einfühlung* symbolique, *stimmungssymbolisch*. La première consiste pour le spectateur à se projeter dans des corps et des mouvements humains, la seconde à s'infuser dans des corps et des objets non humains : animaux, plantes, choses inanimées, produits de l'industrie humaine et enfin, éléments et rapports simples et sensibles existant dans la nature ou reproduits par l'homme : combinaisons de sons, de formes et de couleurs. De ces deux formes de l'*Einfühlung*, de beaucoup la plus intéressante et la plus importante est l'*Einfühlung* symbolique : c'est en elle que se révèle, dans toute son originalité et avec toute sa richesse, l'activité synthétisatrice, médiatrice et créatrice de ce mystérieux organe de notre vie intérieure. Je n'insiste ici que sur elle. Ce qui la caractérise au point de vue psychologique, c'est qu'il s'y opère une fusion non plus simple, comme dans l'*Einfühlung* proprement dite, mais double. En effet, la perception sensible y fusionne à la fois avec la signification propre de l'objet perçu, et avec sa signification figurée. Soit tel arbre que nous reconnaissons d'une part pour un tilleul, et qui nous apparaît, d'autre part, — et c'est là la fusion symbolique — comme l'incarnation d'une vie noble, familière, douce et énergique. Là encore, il y a entre la sensation et le sentiment symbolique des intermédiaires : sensations motrices, tactiles, météorologiques et aussi gustatives, objectives, visuelles et auditives. Soit, par exemple, l'*Einfühlung* symbolique dans des couleurs. Si telle couleur nous apparaît comme frigide et telle autre comme chaude, si tel tableau nous donne une impression de mollesse et tel autre de dureté, c'est que, en prenant connaissance de ces couleurs, nous reproduisons des sensations de température et des sensations tactiles. D'autre part, la signification symbolique que prennent pour nous le bleu, le rouge, le vert provient, en partie, des souvenirs laissés en nous par la couleur du ciel, du sang et des prés : ce sont là exemples de l'*Einfühlung* symbolique par association. Enfin, il arrive souvent que, sans intervention aucune de sensations organiques ni d'associations, un tableau produit sur nous une impression de fraîcheur ou de force, de menace ou de mélancolie. Si donc, dans l'*Einfühlung* symbolique, l'intervention des sensations organiques est plus importante que dans l'*Einfühlung* proprement dite, celles-ci ne constituent pourtant pas l'essence de l'*Einfühlung*. Il

faut en tout cas que ces reproductions de sensations organiques soient transmuées, traduites en langage psychique : la reproduction de sensations organiques fait naître en nous des vagues, des oscillations analogues de notre sentiment du moi, de notre vie intérieure, et c'est alors seulement qu'est atteint le but de l'*Einfühlung*. Les couleurs, pour nous en tenir à elles — mais la même chose vaut pour les sons et les formes — semblent alors emplies de vie sensible et spirituelle, semblent récéler une sorte d'âme. D'après cela, on s'aperçoit que dans toute *Einfühlung* symbolique, entre une part *d'illusion* : des formes non humaines, formes dues à la nature ou à l'art, sont considérées par nous *comme si* elles étaient des formes humaines. A cette illusion fondamentale s'en rattachent une série d'autres qui enrichissent et nuancent à l'infini la contemplation esthétique : l'illusion artistique en général, grâce à laquelle des formes peintes ou sculptées nous apparaissent comme des objets réels ; l'illusion du mouvement prêté aux œuvres plastiques ; l'illusion de la grandeur et de la profondeur en peinture, de la couleur dans la sculpture ; l'illusion de l'extériorisation de nos *Einfühlungen* ; l'illusion de la réalité prêtée aux œuvres d'art et aux objets de la nature qui nous apparaissent comme ravis à la sphère avilissante de notre volonté de vivre ; l'illusion de la forme et du contenu, par laquelle l'âme d'un objet semble se révéler dans son apparence extérieure ; et enfin l'illusion générale de l'unité organique qui nous fait considérer toutes les parties d'un objet comme jaillies d'un centre commun, comme les organes d'un même être vivant. Toutes ces illusions suscitent dans notre conscience une sorte de conflit entre la « certitude critique » qui nous assure que tel phénomène, dont nous présumons la réalité, n'est qu'une apparence, et la certitude immédiate et naïve qui nous fait affirmer, en dépit du témoignage de notre raison, le caractère réel de l'apparence. L'esthéticien Konrad Lange, dans toute une série d'ouvrages, a fondé sur ce conflit qu'il a appelé l'auto-illusion consciente, *bewusste Selbsttäuschung*, tout un système du Beau et de l'Art[1]. D'après Volkelt et la plupart des esthéticiens qui ont examiné sa théorie, Lange a mal interprété ce phénomène. Le conflit dont il

1. Konrad Lange, *Die bewusste Selbsttäuschung als Kern des künstlerischen Genusses*, Leipzig, 1895, et *Das Wesen der Kunst*, Tübingen, 1896.

s'agit n'est pas un conflit entre des représentations, mais entre des attitudes de notre sentir, et il ne consiste pas dans une oscillation de notre conscience qui, comme un pendule, irait alternativement d'un état à un autre, mais au contraire dans une sorte d'arrêt : la certitude critique s'oppose, comme une barrière, à la certitude immédiate et naïve, sans cependant parvenir à l'annihiler entièrement[1].

Telle est, dans ses traits essentiels, la théorie de l'*Einfühlung* de Volkelt. Quelque rapidement que j'aie été obligé de l'exposer, j'espère cependant que le lecteur en aura senti la richesse, la pénétration et la souplesse. La pensée de Volkelt est singulièrement accueillante. Il a un sentiment profond de l'infinie complexité de la réalité et n'est pas assuré qu'il suffise d'un seul principe pour l'épuiser. Aussi l'a-t-on appelé un éclectique, et si ce terme est pris dans son sens le plus favorable, il peut s'appliquer, en effet, à sa manière. Nous avons vu plus haut qu'à côté de l'esthétique descriptive, il a fait une large place à l'esthétique normative. De même, il confesse qu'il est impossible de réduire l'*Einfühlung* à une seule formule. La fin de l'*Einfühlung* est partout la même : la fusion de l'intuition avec un sentiment, une tension de notre Moi, une émotion, une passion. Mais les voies qui mènent à cette fin sont multiples, diverses et enchevêtrées. Volkelt, loin de tenter de bouleverser la sylve pullulante du Beau, pour rectifier ces voies et les réduire à une seule avenue rectiligne et uniforme, a eu le mérite de les explorer avec patience et amour, de suivre, jusque dans les taillis les plus secrets, où elle s'enfonce et semble se perdre, l'activité esthétique, et de découvrir, à force de pénétration ingénieuse, des sentes nouvelles.

(*La fin prochainement.*) V. Basch.

1. Volkelt, *System der Aesthetik*, t. I, p. 212 à 324.

LES CONSÉQUENCES ET LES APPLICATIONS
DE LA PSYCHOLOGIE

La psychologie est un ensemble de sciences pures et chacune des sciences qui la composent ne se propose qu'un but : la connaissance. Elle comporte donc des conséquences et des applications, conséquences théoriques, applications pratiques, les unes comme les autres souvent méconnues ou inconnues, plus importantes cependant, à mon sens, que les conséquences et les applications d'aucune autre branche de l'activité scientifique. « On ne l'a pas encore assez remarqué, — dit fort justement Alfred Binet, — notre psychologie ne se laisse pas parquer, comme la physique ou la sociologie, dans le tableau logique des connaissances humaines, car elle a par privilège unique, un droit de police sur les autres sciences[1]. »

En effet si l'objet de la psychologie est précis et si l'on en peut indiquer les limites, il est cependant bien évident que toutes nos humaines conceptions, expressions momentanées de l'intelligence, sont régies par les grandes lois psychologiques qui les conditionnent et souvent les expliquent. Mais ce n'est là d'ailleurs qu'un état d'être que nous signalons en passant : ce n'est pas une conséquence de l'évolution des sciences psychologiques, ce n'est pas une de leurs applications. Il n'en est pas moins vrai cependant qu'une connaissance plus exacte de ces grandes lois de l'intelligence peut éclairer soudain des problèmes appartenant à un tout autre ordre d'idées, soit dans l'ordre des sciences, soit dans le domaine artistique. C'est ainsi que, pour nous en tenir à des points de détail, l'approximation du temps de réaction visuel simple, avec ses différenciations individuelles est d'une absolue nécessité dans les calculs astronomiques et que l'étude de la suggestibilité et de

1. A. Binet, *L'Ame et le corps*, Paris, 1905, p. 32.

l'attention peut nous renseigner et nous mettre en garde contre nombre d'erreurs micrographiques. C'est ainsi que, dans le domaine artistique, l'intérêt et la compréhension de certaines œuvres apparaissent en leur réelle signification si l'on trouve la nécessité psychologique qui les a provoquées : c'est cette compréhension nouvelle qu'on a parée du nom pompeux de psychologie artistique, terme dont on fait journellement un tel abus que les psychologues consciencieux ne le peuvent plus guère employer.

I

Les conséquences théoriques directes de la psychologie se font surtout sentir dans le domaine philosophique. Elles portent d'une façon immédiate en logique, en morale et en sociologie théorique, en métaphysique.

Les sciences psychologiques nous permettent aujourd'hui de revivifier la logique morte des formules; les normes intellectuelles certes ont leur raison d'être; la logique formelle existe toujours; elle a son objet légitime, ses méthodes, sa grosse importance philosophique. Elle n'est pas un chapitre de la psychologie, comme certains auteurs intransigeants ont voulu le poser, mais elle est psychologique au premier chef et ses constructions ne valent qu'en tant que conditionnées par la pensée qu'elles supposent. Le principe d'identité et le principe de contradiction demeurent, mais avant d'édifier sur ces principes les systématisations si vite cristallisées des logiques théorique et pratique, il faut étudier les formes de l'activité cérébrale qu'elles supposent, et cela ne ressort que de la psychologie.

Une logique formelle qui voudrait ignorer la psychologie ou serait un pur *flatus vocis* que je ne conçois guère, ou se confondrait absolument avec une métaphysique de l'esprit et n'aurait plus désormais d'objet propre.

La logique tout entière au contraire voit son objet renouvelé et considérablement augmenté en devenant psychologique. Elle s'étend à tout le domaine de la logique morbide si décelable dans des études comme celles de Sérieux et Capgras[1] sur les délires

1. Sérieux et Capgras, *Les Délires d'interprétation*, Paris, Alcan, 1 vol.

d'interprétation, comme celles de Vaschide et Vurpas[1] sur l'analyse mentale. Des livres de ce genre, tout en restant strictement des œuvres de psychologues ou de psychiâtres, sont cependant une source de documents pour le logicien et même pour le logicien formaliste.

Dès lors, et sous la seule influence de ces théories psychologiques, une philosophie générale de la logistique a été tentée, non seulement pour la ramener à des formules plus riches de fond et surtout plus complètes, mais aussi pour la rattacher d'une façon vivante à l'ensemble des conceptions et des besoins humains. Le premier effort, celui de Mach, a présenté la logique comme répondant à une économie de la pensée. Puis Avenarius, étendant la question, a voulu donner la formule naturelle d'une logique conçue comme notre soutien dans la lutte entre l'énergie individuelle et ces difficultés vitales que sont les problèmes. Toute notre activité logique trouverait alors son explication dans la multiplicité des rapports de tension possibles entre l'énergie individuelle et les excitations provenant du milieu. Plus récemment, un jeune philosophe espagnol, d'Ors[2], s'inspirant des considérations de la psychologie contemporaine et des principes de l'énergétique, étend encore le problème et recherche la formule biologique de la logique. Il pose hardiment les conclusions suivantes :

« 1° Étant donné qu'un équilibre instable caractérise la matière de l'être vivant, — équilibre plus précaire encore dans les cellules dont l'indétermination fonctionnelle a pour résultat la conscience, — les excitations produites chez un être vivant et conscient par les difficultés vitales qui naissent de ses situations d'infériorité à l'égard du milieu, seraient, en elles-mêmes, toxiques pour cet individu.

« 2° L'innocuité des excitations qui sont historiquement les premières, dans l'individu ou dans l'espèce, s'explique par l'état, alors encore rudimentaire, de la conscience.

« 3° Le développement de la conscience exige, comme compensation, un système de défense spécifique. Cette défense est produite par l'intervention d'une diastase, désignée psychologiquement par le nom de « raison ».

1. Vaschide et Vurpas, *L'Analyse mentale*, Paris, Rudeval et Cie, 1 vol.
2. Eug. d'Ors, La formule biologique de la logique, *C. R. du Congrès de Genève*, 1909, p. 747.

« 4° Les excitations toxiques, transformées par la raison en concepts, non toxiques, donnent à l'individu une immunité relative contre des troubles nouveaux. C'est cette immunité qui constitue la logique.

« 5° La logique est une immunité acquise.

« 6° La formule biologique de la logique est donc la formule de l'immunité. On envisage la possibilité que cette formule soit comprise dans les lois générales de la sensibilité cellulaire et soumise, par conséquent, à la loi de Weber-Fechner. »

Ces théories peuvent nous aider à comprendre le rôle important des sciences psychologiques en logique et ce qu'on peut espérer. Elles ont déjà transformé le point de vue duquel on considérait le problème, ce qui est, pour toute branche de nos connaissances, d'importance capitale. Les progrès de la psychologie pathologique donneront plus encore : ils nous feront suivre les formes de la pensée à travers les mentalités. Ils légitiment une logique pathologique qui jouera peut-être, vis-à-vis des normes consacrées de la logique formelle, le même rôle vivifiant qu'a joué la psychologie pathologique vis-à-vis des facultés de la psychologie introspective.

*
* *

En morale théorique, en sociologie théorique, les conséquences de la psychologie ne sont pas moindres. L'importance de la psychologie comme fondement de la morale théorique a du reste été assez généralement reconnue. Il est évident que les principes de toute morale humaine doivent être cherchés dans l'esprit humain lui-même; il est évident qu'ils devront correspondre, sous peine de rester lettre morte et inintelligibles, à des besoins impératifs. Mais si cette évidence est très volontiers reconnue, on s'en souvient généralement fort peu dès qu'on aborde directement les problèmes de morale. Il ne serait pourtant pas difficile de montrer l'origine psychologique, et j'ajoute uniquement psychologique, de tous les grands systèmes, philosophiques ou religieux. Même mprégnés du plus pur langage métaphysique — et y trouvant d'ailleurs une incomparable noblesse d'expression, — toutes les grandes normes morales correspondent aux tendances les plus

profondes de notre vie émotive, même les systèmes rationalistes, même l'impératif kantien. Les systèmes religieux qui sont les plus vastes et les plus efficaces synthèses qu'ait connues l'humanité, sont encore plus strictement psychologiques que les essais philosophiques. Le bouddhisme avec la norme « Aimez tout ce qui vit »; le christianisme avec son commandement « Aimez-vous les uns les autres » ont fondé leur morale sur le sentiment profond de la communion entre la vie, l'homme et son idéal; la morale utilitaire du judaïsme avec les dix préceptes de Moïse n'exprime rien d'autre que la psychologie d'une race puissante et pratique. Lorsque les philosophes ont considéré ces doctrines, ils les ont exprimées en langage philosophique et en langage métaphysique : il appartient aux psychologues scientifiques d'aujourd'hui de préciser la question et d'exprimer enfin en langage psychologique une question de pure psychologie. La morale ainsi fondée et ainsi exposée aura au moins le mérite de n'être plus l'expression ambiguë d'hypothèses métaphysiques et de constatations psychologiques.

Les travaux de morale psychologique sont pourtant rares et malheureusement assez peu, semble-t-il, dans les tendances contemporaines, (dans les tendances universitaires tout au moins). Si nous en croyons Lévy-Brühl [1], la morale se réduit à un chapitre de sociologie. Toute morale normative et théorique devient impossible. Les sciences morales doivent céder la place aux sciences sociologiques qui étudieront la réalité sociale : ainsi se formera la science des mœurs dont on tirera, comme de toute science, des conséquences pratiques. Et de quelle réalité sociale s'agit-il? De la réalité sociale selon Durkheim, c'est-à-dire d'une réalité où l'individu devient une unité statistique soumise aux mouvements des collectivités. C'est s'engager dans un négativisme sans issue, car je doute fort qu'il conduise aux règles de vie qu'on nous promet. Une morale entièrement dialectique serait encore préférable : s'appuyant sur des constructions logiques de l'esprit, elle risquerait peut-être de s'adapter à des besoins profonds de la mentalité. Une morale sociologique ne sera jamais qu'un dynamisme

1. Lévy-Brühl, *La Morale et la Science des mœurs*, Paris, 1903, Alcan, édit., 1 vol. in-8°, 300 pp.

social guère plus utilisable que les décrets de Saint-Just dans le projet d'Institutions républicaines [1] :

Une règle de morale, pour ne point rester lettre morte, doit ressortir d'une morale théorique entièrement psychologique, de même qu'un décret, pour être applicable, doit être le corollaire indispensable des besoins de l'interpsychologie. Les morales théoriques dont les applications ont été les plus efficaces sont certainement celles qui ont posé en principe un besoin impérieux de notre vie affective : ou les morales religieuses, ou les systèmes méconnus dont Adam Smith avec la sympathie, et Schopenhauer avec la pitié, nous ont donné des essais synthétiques. Tolstoï, avec l'anarchie évangélique ; Ibsen et Nietzsche, avec leur anarchie individualiste qui ne représente qu'une hyperesthésie souvent admirable de notre émotivité interne, de l'émotion de vivre qu'oublient trop les faiseurs de systèmes rationalistes : tous ces derniers grands penseurs de l'humanité n'ont fait qu'exprimer la sincérité de leur psychologie intime, source vive des morales théoriques.

Les psychologues scientifiques [2], eux aussi, ont abordé la question munis des documents de leur érudition. Je ne dirai pas qu'ils ont posé la question sur son véritable terrain : ils s'en sont souvent tenu à des considérations d'ordre général, parfois aussi à une argumentation un peu facile et qui s'appliquent mieux à l'étude de l'hygiène ou de la démographie qu'à celle de la morale.

Höffding [3], dans un beau travail, trop dogmatique cependant et qui semble cacher le fâcheux désir d'être définitif, nous a montré ce que pourrait être un traité de morale, psychologiquement conçu. Le fait « qu'on s'efforce d'arriver à une appréciation générale et objective des actions humaines » est en effet d'origine nettement psychologique et pouvait servir de fondement à toute une méthodologie. Duprat [4], assez heureusement, cherche à synthétiser des

1. « Les enfants sont vêtus de toile dans toutes les saisons. Ils couchent sur des nattes et dorment huit heures. Ils sont nourris en commun et ne vivent que de racines, de fruits, de légumes, de laitage, de pain et d'eau. » Saint-Just, *Œuvres politiques*, Paris, 1895, Guyot, édit., 2 vol., t. II, p. 162.

2. Et je ne veux point parler ici des moralistes dits scientifiques, dont les laborieuses théories sont toujours si inférieures à celles des moindres philosophes classiques. *Bombax in vacuo!...*

3. Harald Höffding, *Morale. Essai sur les principes théoriques et leur application aux circonstances particulières de la vie*, Paris, F. Alcan, 1903, 1 vol., 578 p.

4. Duprat, *Morale*, Paris, Doin, édit., 1 vol.

faits épars. Le Professeur Charles Richet[1] présente une théorie psychophysiologique : avec notre conscience comme base et le mécanisme de la douleur comme principe, il dégage tous les préceptes moraux essentiels.

De tels systèmes, essentiellement psychologiques, ne sont pas sans sanctions, quoiqu'on l'ait objecté. Charles Richet, avec beaucoup de raison, a très heureusement insisté sur ce point :

« On objectera encore que cette loi n'aura pas de sanction, dit-il. Eh! oui, la sanction ne sera pas extérieure. Il n'y aura pour sanction que le témoignage de la conscience. Ceux qui, pour éviter une douleur immédiate, auront enfreint les grandes lois morales qui s'imposent presque fatalement à notre pensée, ceux-là, pour l'avenir, se sont créé de véritables tortures. Pour avoir négligé la douleur de nos frères, nous aurons préparé la nôtre... Un crime n'est impuni qu'en apparence; en réalité, il porte en lui-même sa peine. De même des actes de haute moralité, dévouement, abnégation, justice, même lorsqu'ils n'apportent pas de satisfaction immédiate, même lorsqu'ils sont en conflit avec des jouissances momentanées de sensualité et de vanité, ces actes comportent en eux-mêmes leur intime, et profonde, et largement rémunératrice récompense. »

On voit, — remarquons-le en passant, — que ces morales ne s'exposent pas à la très juste objection que fait le professeur Grasset aux systèmes dits scientifiques : « La morale scientifique est incapable et n'a pas la prétention de tenir compte de l'*intention dans les actes* et ne peut admettre la responsabilité[2]. »

La morale dont une psychologie scientifique aiderait à préciser le fondement serait au contraire une morale de l'intention plus encore que de l'acte. Je sais que certains esprits, qui se croient pratiques, se récrieront; mais il n'en est pas moins vrai qu'en *morale* si l'on se rend bien compte du sens de ce mot, il n'y a pas d'actes bons sans intention meilleure encore.

Ce que je voudrais voir cependant dans les traités, peut-être encore un peu hâtifs, de morale psychologique, c'est moins la

1. Charles Richet, Les bases psychologiques de la morale, *Bulletin de l'Institut général psychologique*, janvier 1907.
2. Dr Grasset, *Morale scientifique et Morale évangélique devant la sociologie*, Paris, Bloud, 1909, 1 broch., 63 p.

systématisation, toujours facile, que la recherche. Il s'agit ici de morale théorique; nous parlerons par ailleurs de morale pratique; et en morale théorique il s'agit de chercher des principes et, si faire se peut, des constantes correspondant à ces principes. Des expériences de laboratoire, des faits épars et dont les auteurs n'ont pu prévoir les conséquences extra-psychologiques, nous seraient, en ce sens, extrêmement utiles. Je voudrais des faits et je voudrais qu'on me montre les rapports qui unissent ces faits entre eux d'après les lois de la logique expérimentale. Il y aurait là, pour le moraliste, œuvre féconde et originale. Et je crois bien qu'on arriverait alors à ratifier en les synthétisant tous les systèmes de morale affective et qu'on arriverait, — peut-être, — à chercher dans l'émotivité profonde, dans l'émotion même de vivre, un principe qui nous ferait atteindre à quelque chose d'éternel! Mais ce sont là des considérations extra-psychologiques, que je n'ai pas à traiter en ce travail.

*
* *

Des conséquences immédiates de la psychologie en sociologie, je parlerai très peu, tant elles doivent apparaître évidentes à qui, par profession, a pu voir évoluer des groupements humains. On considère trop souvent, en sociologie, les seuls facteurs économiques; ceux-ci sont produits ou causes de faits psychologiques, produits beaucoup plus que causes quoi qu'en aient pu dire certains théoriciens [1]. Une science psychologique tout entière est consacrée à leur étude : la psychologie collective, avec ses sous-titres : interpsychologie, psychologie sociale, psychologie criminelle. C'est sur ses seules données que la sociologie doit se fonder si elle veut être viable et si elle veut retrouver, dans l'expérience sociale, les lois qu'elle pose, méconnues peut-être, mais non moins agissantes.

*
* *

Je dois enfin parler des rapports étroits qui unissent les sciences psychologiques à la métaphysique. Je ne le fais que timidement, un peu comme un profane très attiré par les mystères sacrés qu'on

1. J'ai tenté de montrer l'importance du facteur psychologique dans mon volume sur *Les Vagabonds*, Giard et Brière, Paris, 1908.

célèbre dans le temple, mais qui, tout pénétré de leur grandeur, avance d'un pas plus respectueux encore, et plus prudent, que celui des fidèles.

Je n'ai jamais négliger de rejeter de nos recherches spéciales toute spéculation métaphysique. C'est que je pense que les sciences psychologiques, pour nous fournir les lois que nous leur demandons, doivent suivre la rigoureuse voie de leur logique inductive, — en dehors de toute métaphysique. Nul positiviste, à ce point de vue, ne saurait être plus absolu que moi.

Mais la contemplation quotidienne de la pensée, plus émouvante que le firmament même, plus poétique que le plus beau des poèmes humains, élargissant mon horizon philosophique, me ramène fatalement aux spéculations métaphysiques.

Je n'ai pas ici à défendre le bien fondé des recherches métaphysiques. Mais je pense que les plus petits actes de notre vie à tous supposent une inconsciente métaphysique, une confiance, une affirmation dont l'essence même est hors de la portée de nos critiques expérimentales. Je ne ferais pas un seul pas en avant, si ce pas, cet accident si futile, si dépendant, si précis, si rigoureusement appréciable, ne se rattachait, de synthèse en synthèse, à quelque chose d'essentiel. A plus forte raison, toute branche des connaissances humaines me semble y trouver son origine et sa fin. Ceci n'a point empêché que la physique s'est constituée superbement et a posé ses lois fécondes le jour seulement où les physiciens ont voulu, par nécessité méthodologique, ignorer la métaphysique; cela n'a point empêché que la chimie n'a pris un essor si définitif et si rapide que le jour où les chimistes ont volontairement refusé de voir dans la matière du creuset le microcosme de l'univers, — qui s'y trouve peut-être, — le jour où ils ont renoncé aux attirantes confusions théosophico-chimiques des Raymond Lulle, des Paracelse, des Basile Valentin. La psychologie, de même, n'a pu se constituer en sciences psychologiques qu'en s'évadant des considérations extra-psychologiques. Mais ses conclusions, comme celles de toutes les sciences et plus que celles de toutes les autres sciences, nous abandonnent, munis il est vrai et plus lucides, en plein domaine métaphysique. Par la psychologie nous touchons sans cesse aux théories essentielles de l'esprit, de cet esprit « miroir éternel de l'univers ».

Mais qu'on ne dise point pour cela, comme l'ont avancé certains esprits d'ailleurs excellents, que la psychologie est toute métaphysique; qu'on ne distingue pas non plus comme on l'a fait une psychologie métaphysique. Les sciences psychologiques, expérimentales et inductives, suffisent, j'espère l'avoir indiqué en d'autres travaux, à couvrir le domaine de la psychologie. Ce que je nie, ce n'est pas l'objet que se propose la psychologie métaphysique, c'est l'appellation. La psychologie dite métaphysique n'est pas, ne peut pas être de la psychologie : c'est de la métaphysique. C'est en ce sens que ses travaux me retiendront, avec passion peut-être; mais je les considérerai toujours comme des travaux extra-psychologiques, hors du domaine de nos sciences et ne concourant plus à leur objet.

Le psychologue cependant, arrivé aux confins de sa science, me semble être dans la voie qui, directement, aboutit aux spéculations métaphysiques. Lorsque le physicien a énoncé les lois de la matière et des forces, les problèmes qui se posent à son esprit ne recevront de réponses qu'en fonction de cet esprit même. Mais lorsque le psychologue pose les grandes lois qui régissent les processus mentaux élémentaires, ceux de l'émotivité par exemple, s'il veut aller plus loin, s'il veut, abandonnant ses méthodes de recherches, dépasser la limite des sciences expérimentales pour atteindre, si faire se peut, aux approximations de l'Absolu, point n'est besoin pour lui de changer la voie. Il peut passer par la « porte étroite » des mystiques et allant du monde des formes, qui lui appartient, au monde de l'éternel qui n'est qu'aux métaphysiciens, il peut, réduisant ses connaissances positives les unes aux autres, tout naturellement se diriger, approcher, progresser vers l'essence même de l'être, objet de toute recherche métaphysique. C'est dans ce sens que je vois dans l'évolution expérimentale des études psychologiques le meilleur apport possible à la métaphysique. C'est aussi parce que cette naturelle progression, conduisant de l'expérience à la spéculation me semble s'imposer à tout esprit complet que je m'étonne parfois de l'étroitesse de tant de conceptions contemporaines dans le domaine philosophique. — Si donc on a bien voulu suivre ma pensée et si j'ai su l'exprimer, la psychologie en devenant scientifique au sens inductif et expérimental du mot n'a pas seulement été placée sur le terrain le plus

favorable à ses propres recherches, mais encore elle devient la source fécondante d'où attendre un renouvellement des autres sciences philosophiques, et surtout la voie droite vers l'Absolu métaphysique.

II

L'évolution de la psychologie contemporaine n'apporte pas seulement des conséquences théoriques et philosophiques de première importance, mais aussi des applications pratiques que nous devons maintenant considérer. Il n'est point de science sans applications. La psychologie est devenue scientifique : elle comporte donc des applications précises. On ne saurait trop insister sur ce point. On ne saurait trop rappeler la théorie aristotélicienne qui fait de la contemplation l'activité suprême synthétisant et dirigeant toutes les formes inférieures et nécessaires des activités d'adaptation. C'est grâce au moine mystique du XIIIe siècle, abîmé dans la prière et l'extase, qu'une prodigieuse floraison d'art et d'efficace émotivité s'est répandue sur le monde; c'est grâce aux efforts de l'artiste et du poète qu'un peu de charme et de prix sont encore dans la vie; c'est grâce au savant oublié dans son laboratoire que les maux se lénifient et que la douleur régresse. Et tous cependant, savants, artistes, poètes et mystiques, ne visent qu'un but : une *approximation meilleure de la connaissance de l'être*. La psychologie, elle aussi, n'est donc pas un pur jeu. Elle est la recherche, l'expérience, la méditation. Elle n'est pas circonscrite dans une meilleure approximation de la connaissance de l'être, seul but que visent immédiatement les psychologues. Les applications pratiques doivent être de trois sortes : elles peuvent avoir trait au difficile art de vivre — et de vivre en société; elles peuvent surtout, à mon sens, porter sur la thérapeutique et l'hygiène mentale et nerveuse, concourir à la formation d'une psychothérapie enfin scientifiquement fondée : elles peuvent encore intéresser la pédagogie, et c'est là, semble-t-il, que s'est surtout portée l'attention des psychologues contemporains qui ont peut-être trop circonscrit sur ce seul point leur effort pratique.

*
* *

La pédagogie a été jusqu'aux travaux de ces dernières années,

fondée sur des principes de morale et surtout, ce qui était plus efficace, sur l'empirisme des mères, des professeurs, des médecins. Cet empirisme a généralement visé à l'art d'instruire les enfants, et malheureusement la plupart des travaux contemporains continuent surtout cette tradition très réellement néfaste, puisqu'il vaut mieux faire un homme loyal qu'un homme instruit.

La pédagogie fondée sur les sciences psychologiques ne doit pas se borner comme elle le fait trop souvent, aux conclusions de la psychologie infantile. Presque toutes les sciences psychologiques doivent être mises à contribution pour sa formation et il en sera d'ailleurs ainsi pour toute application pratique. Les sciences psychologiques ont leur domaine bien limité, mais elles se tiennent étroitement pour concourir au même objet qui est celui de la psychologie et toute application doit emprunter à chacune d'elles.

La pédagogie psychologique devra donc, à mon sens, s'édifier sur les quatre principes suivants que j'expose le plus brièvement possible :

1° *Sur une connaissance générale de l'esprit*, c'est-à-dire sur une connaissance de ce qui n'est que momentané, formes d'adaptation, formes d'expression. Volontiers, pour faire mieux saisir ma pensée, je comparerai la structure de l'esprit à celle d'une coupe géologique. Profondément sont les vastes, anciennes et impérissables stratifications ; à la surface seulement la terre ensemençable. Et l'agriculteur cependant doit connaître le sous-sol pour savoir quelles semences germeront et fructifieront. Mon image est grossière, imparfaite, mais elle exprime à peu près ce qu'on peut entendre par structure et connaissance générale de l'esprit.

2° *Sur la connaissance de toutes les lois psychologiques.* On ne saurait par exemple éduquer la mémoire d'un enfant sans la connaissance des lois de la mémoire formulées par la psychologie contemporaine. On ne saurait étudier la grosse question du surmenage sans supposer une connaissance préalable de la psychophysiologie du travail et de la fatigue.

3° *Sur la psychologie infantile et la psychologie de l'adolescence*, qui nous montreront le jeu particulier des lois mentales selon l'âge et le sexe.

4° *Sur la psychologie pathologique*, qui nous renseignera sur

l'enfance anormale et les troubles si souvent morbides de la puberté.

Fondée sur ces principes, la pédagogie peut devenir un art scientifiquement fondé, partant, fructueux et efficace. Les travaux de détail sont d'ailleurs déjà assez nombreux. Je rappelerai surtout les recherches belges, suisses et françaises. Les travaux américains, dont j'ai dit par ailleurs tout le bien qu'ils méritent, intéressent la psychologie infantile plutôt que la pédagogie. C'est en effet un gros défaut de la plupart des travaux contemporains de confondre psychologie de l'enfance et pédagogie. Nous ne sommes hélas! pas encore sortis, en toute matière psychologique, des confusions de fonds couvertes par l'attirante précision d'un titre souvent injustifié.

Des travaux d'ensemble ont aussi été tentés : je ne parlerai que d'un seul, celui d'Alfred Binet qu'on peut prendre comme exemple.

Le volume de Binet [1] est une fort bonne mise au point, une vue d'ensemble sur la question qui en montre au moins la portée. Il serait oiseux d'analyser, paragraphe à paragraphe, ce volume où les tests et les expériences de détail alternent très heureusement avec les principes pédagogiques qui en découlent. Il suffira de rappeler aux lecteurs que les grandes divisions de l'ouvrage embrassent l'ensemble des questions à considérer dans toute scolarité : la mesure du degré d'instruction, le développement physique de l'enfant, son importance et sa mesure, la vision et l'audition, conditions de toute éducation scolaire, l'intelligence, sa mesure et son éducation, l'étude de la mémoire et des mémoires, des indications sur la grosse question des corrélations intellectuelles et des aptitudes, les causes réelles de la paresse, etc.

Dans tous ces divers chapitres, Binet reste fidèle à la ligne de conduite qu'il s'impose, cherchant à trouver la voie entre l'ancienne pédagogie et la nouvelle « pédologie ». — « Il nous paraît facile, écrit-il, de concilier les deux tendances en demandant à l'ancienne pédagogie et à la nouvelle des services différents. L'ancienne pédagogie doit nous donner les problèmes à étudier; la pédagogie nouvelle doit nous donner les procédés d'étude. »

1. A. Binet, *Les idées modernes sur les enfants*, Paris, 1910, Flammarion. 1 vol., 544 p.

Deux points et qui sont fondamentaux me semblent cependant critiquables dans la pensée de Binet.

C'est que, d'une part, Binet considère que l'intelligence d'un individu s'apprécie d'après son « rendement social »; d'autre part que toute éducation scolaire doit avoir comme unique but de rendre plus complète l'adaptation de l'individu au milieu.

Il faut regarder la question d'un peu près et se demander s'il n'y a pas là, du point de vue de la pédagogie sociale, une erreur, tout au moins un gros problème bien rapidement solutionné. L'expression : rendement social d'un individu, est ambiguë. Je ne doute pas que Binet ne sache apprécier les hommes qu'il approche; mais je suis certain que parmi les milliers de lecteurs qui se sont intéressés à son volume, le plus grand nombre en est parfaitement incapable. Et peut-on apprécier le rendement social d'un individu? Pour ma part, je reconnais humblement que cela me serait souvent difficile. Au sens banal du mot, c'est la quantité de travail fourni et de travail *bien apparemment* fourni. Or, rien n'est plus faux à mon sens au point de vue absolu. Je crois et je répète que l'artiste, même ignoré, qui sort du marbre les formes de la beauté humaine et que l'on considère bien peu, puisque si souvent la collectivité l'abandonne dans la pauvreté ou la misère, a, au sens absolu, un rendement social beaucoup plus élevé que celui du forgeron, grand travailleur, qui martèle son fer rouge de l'aube à la nuit. Je crois et je répète que le savant isolé dans son laboratoire, dont le nom peut-être restera toujours inconnu, parce qu'il n'a fait qu'apporter des documents pour des découvertes retentissantes, a un « rendement social » infiniment plus considérable que celui du laboureur qui trace son sillon et l'ensemence. Il est délicat de parler des valeurs sociales puisqu'il est impossible de les apprécier. Et cela à notre époque surtout où une incomplète fraternité nous a aveuglés, où nous nous laissons suggestionner pour les œuvres criardes des travaux manuels.

Ne parlons donc pas de rendement social. C'est un trop gros mot qui ne peut guère avoir un sens subjectif.

Quant à l'adaptation plus parfaite de l'individu à son milieu, je crois qu'il faut aussi ne rien exagérer. Si l'on n'y voit qu'un principe très général, qu'un de ces moyens pratiques dont il est parfois nécessaire d'user, on peut en effet l'appliquer assez bien à l'ensei-

gnement primaire. Mais si l'on en veut faire une loi psycho-pédologique, je ne puis l'admettre. Point n'est besoin d'entrer dans d'abondants détails qui nous conduiraient fort loin [1]. Je ferai seulement remarquer qu'au point de vue populaire l'ouvrier parfaitement adapté est le spécialiste, incapable d'aucun « rendement social » puisqu'il en est question, en dehors de sa spécialité; et qu'au point de vue de l'élite, il n'est pas un seul individu, savant, penseur, artiste, qui ne soit par quelque côté un inadapté. Je sais comme Binet « que toute activité humaine est soumise à une loi souveraine : l'adaptation de l'individu à son milieu ». Mais je sais aussi que cette adaptation doit être *subjective*. Le milieu est fluctuant, l'individu subit aussi toute une évolution qui l'empêche de s'adapter parfaitement; si bien qu'il serait beaucoup plus exact de dire que l'individu est soumis à une incessante recherche d'adaptation au milieu qui lui convient. Et c'est cela *la loi de la recherche*, et c'est cela la terre la plus propice au « rendement social. » Toute pensée est recherche, toute acquisition est une découverte partielle, toute joie est l'adaptation se reformant après la crise, supérieure à l'adaptation ancienne.

Je ne puis donc souscrire aux fondements philosophiques de la pédagogie de Binet et je crains que, malgré sa grande valeur, ce psychologue ne nous donne pas encore l'œuvre psycho-pédagogique vers laquelle s'efforce notre œuvre humaine.

Je me suis arrêté sur ce volume pour montrer l'état de la question. Qu'il me soit permis de réclamer encore un peu de précision en ces questions où l'art peut si facilement être confondu avec la science; qu'il me soit permis de rappeler les quatre principes dont je parlais plus haut et sans l'aide desquels il me semble que la pédagogie ne peut pas se fonder.

Enfin, qu'il me soit permis de recommander la prudence en matière d'application psychologique. On ne bouleverse pas d'un coup l'expérience des siècles et c'est à dessein que j'emploie ici le mot : expérience. Nos travaux de laboratoire légitiment les conclusions qu'ils nous fournissent, mais n'oublions pas qu'ils sont travaux de laboratoire : nous devons donc, si nous voulons réaliser tout ce qu'ils doivent donner, les essayer à la pierre angulaire de

1. Voir Raymond Meunier. *Les Fous*, 1 vol., Sansot, édit., Paris, 1911, p. 25-39.

la vie quotidienne. Aussi dirai-je, en terminant ce paragraphe, que notre tâche actuelle en pédagogie ne peut être que de chercher, dans des essais, une confirmation des principes posés par les conclusions du laboratoire. Et le reste n'est qu'aventure.

*
* *

Je dois maintenant aborder la grosse question de la psychothérapie. Je crois qu'il y a là la plus importante des applications psychologiques immédiatement réalisables et je me permettrai, sur ce point qui m'est cher, de n'exposer que des idées qui me sont personnelles.

« La psychothérapie, dit le docteur P.-E. Lévy [1], est l'ensemble des moyens thérapeutiques qui s'adressent au psychisme d'un sujet souffrant, soit pour amender des troubles psychiques, soit pour agir, par l'intermédiaire de l'élément psychique sur des troubles somatiques. On peut s'en tenir à cette définition, qui indique en effet assez bien toute l'étendue du domaine psychothérapique. Malheureusement les théories proposées sont infiniment plus restreintes et la conception courante de la psychothérapie a toujours été très artificiellement limitée. Toutes les théories psychothérapiques peuvent se ramener à deux formules essentielles : guérir par l'hypnotisme et guérir par le raisonnement. Entre ces deux formules est parue assez récemment une forme mixte : la suggestion à l'état de veille, bien moins neuve qu'il ne le semble puisque, en dernière analyse c'est très souvent de la suggestion dans un état semi-hypnotique que font les hypnotiseurs et que c'est toujours de la suggestion à l'état de veille que font les thérapeutes « directeurs de conscience ».

La thérapeutique par l'hypnose a de moins en moins d'adeptes. On lui a surtout reproché soit d'affaiblir la personnalité du sujet par une constante hétéro-suggestion, soit de provoquer des tares latentes, des tares hystériques surtout. Peut-être cependant ne doit-on pas se hâter de condamner toute pratique hypnotique et peut-on la réserver, comme nous allons le voir, soit pour des cas urgents, soit pour aider à la rééducation des fonctions purement

1. In *Formulaire thérapeutique*, Paris, Masson, édit., 1906, p. 578.

automatiques, comme le veut le professeur Grasset. Quoi qu'il en soit, ses inconvénients évidents, la peur légitime qu'ont certains nerveux de se soumettre aux pratiques hypnotiques, l'impossibilité absolue où l'on est d'endormir certains autres (les aliénés par exemple) font que l'hypnotisme reste un procédé peut-être efficace en certains cas, mais absolument impuissant à couvrir le vaste domaine de la psychothérapie.

Les rééducations psychiques par le raisonnement me semblent presque aussi inefficaces. Je sais bien que dans la pratique on obtient par ce procédé des résultats parfois excellents et j'en ai moi-même obtenu. Mais ne soyons pas dupes des mots. Pour qu'une cure « par le raisonnement » agisse, il faut agir par persuasion, en attaquant directement l'attention et surtout l'émotivité du malade, ces deux grands processus psychologiques si intimement liés. Et c'est pourquoi les prêtres peuvent en général employer cette méthode avec succès. Ils agissent par persuasion, non par raisonnement. Et même, dans ces cas, il faut ou que le malade ne soit pas très profondément atteint, ou qu'il s'agisse d'accidents hystériformes. Si l'intelligence, dans son harmonieuse unité, est en effet la meilleure défense contre les tares mentales envahissantes, si la psychothérapie doit toujours utiliser toutes les forces encore vitales d'un esprit qui commence à fléchir, la raison seule, la raison si fragilement adaptée et si facilement délirante, n'est que d'un secours médiocre dans la lutte pour la défense psychique sensitivo-sensorielle ou neuro-musculaire.

La suggestion à l'état de veille est une forme beaucoup plus nette de psychothérapie par persuasion. Ici, il importe de faire accepter une idée « guérisseuse » que ce soit par le raisonnement ou par n'importe quelle autre forme de persuasion. Malheureusement, tant vaut l'homme, tant vaut la méthode et l'hétéro-suggestion me laisse toujours des doutes. Dubois de Berne, cependant si expert, doit connaître bien des déboires en négligeant vraiment trop les concomitants physiques et en épuisant certains sujets par la soi-disant cure d'isolement.

Il est facile de voir qu'aucune des trois méthodes proposées ne correspond à la définition même de la psychothérapie, définition extraite d'un livre répandu, qu'on retrouve dans les mains de tous les praticiens. « *L'ensemble* des moyens thérapeutiques qui

s'adressent au psychisme d'un sujet » est, dans la pratique ordinaire, réduit à bien peu de chose : quelques suggestions ou quelques conversations!

Cet état de choses ne doit pas surprendre puisque, en effet, on a jusqu'ici généralement voulu faire de la psychothérapie sans psychologie. La psychologie, d'ailleurs, encore beaucoup trop imprécise, ne légitimait pas les applications pratiques qu'elle légitime aujourd'hui et il faut reconnaître par exemple que la psychothérapie par l'hypnose, comme l'a pratiquée toute l'école de Nancy, n'est pas issue des recherches psychologiques, mais bien au contraire que ce sont les guérisseurs qui ont apporté à la psychologie scientifique contemporaine une de ses méthodes d'investigation les plus fécondes. Seule la psychothérapie par raisonnement et par suggestion à l'état de veille est vraiment psychologique puisque, pour être efficace, elle est conditionnée par une connaissance préalable du sujet.

Là, en effet est, me semble-t-il, le principe fondamental d'une psychothérapie scientifique : *la connaissance psychologique exacte du sujet*; *le laboratoire précédant l'application thérapeutique*. Le laboratoire de psychologie nous permet d'apprécier avec exactitude l'état mental d'un sujet, de mesurer ses fonctions cérébrales; il nous permet de suivre le mécanisme normal ou anormal d'un processus psychologique et l'évolution de ce processus. Les données du laboratoire, pouvant seules nous renseigner chaque jour exactement sur l'évolution du processus visé, sont la condition même de tout essai de thérapeutique psychique. Or, on les a négligées jusqu'à ce jour.

Le second principe d'une psychothérapie scientifique devra être *l'emploi de procédés thérapeutiques découlant de nos connaissances psychologiques sur la structure de l'esprit et des grandes lois psychologiques déjà connues*.

On devra, par exemple, utiliser les fonctions automatiques qui, par progression, permettront le rétablissement des fonctions plus élevées; on devra provoquer[1], quand faire se pourra, des images mentales, en ordonner le jeu, intensifier l'une dont l'action peut

1. Voir Raymond Meunier. A propos d'onirothérapie. *Archives de Neurologie*, mars 1910, p. 202; La Peur de la folie. *Journal des Débats*, 26 décembre 1909, et *Les Fous*, Sansot, éditeur, Paris, 1911.

être salutaire et, pour parvenir à ce but savoir que tout processus psycho-physiologique efficace en psychothérapie doit atteindre l'émotivité subconsciente, passer par la vie consciente et idéologique, pour se répandre ensuite en phénomènes sensitivo-sensoriels ou neuro-musculaires. Je pourrais citer des cures réalisées de cette façon, je pourrais indiquer des traitements psychothérapiques fondés sur ce principe, mais ce serait écrire tout un traité de rééducation psychique et physique, ce qui n'est pas mon but.

Mais nous sommes naturellement conduits au troisième principe de la psychothérapie à savoir : *agir sur le psychisme, non seulement par action directe et immédiate, mais encore par action indirecte et médiate.* Ni la physico-thérapie, ni la physio-thérapie ne devront donc être séparées de la psychothérapie. Je dirai plus : elles sont inséparables de la psychothérapie. elles n'en sont qu'un chapitre. Cette conception n'est que la résultante directe de l'évolution des sciences psychologiques. Des critiques m'ont fort reproché d'avoir écrit avec N. Vaschide qu'il n'y avait pas de distinction certaine entre physiologie et psychologie et qu'on ne pouvait plus traiter réellement un problème de psychologie en le séparant de son substratum physiologique. Cette critique est fort universitaire, je le sais, mais peut-être n'est-elle pas si classique qu'il ne le semble à vue superficielle. En tout cas, elle ne m'a point convaincu et, parlant de psychothérapie, c'est toujours la même conception que je défends.

Si de ces trois principes théoriques nous passons à l'application, nous constaterons combien l'établissement psychothérapique qui s'en inspirerait différerait des maisons de santé existantes.

Les maisons de santé pour nerveux! quelle ironie dans ce mot! Sauf quelques-unes fort rares et honorablement connues, ce sont les maisons de débarras qu'on les devrait nommer! Tous les médecins de quartier sans clientèle, tous ceux retirés des affaires et qui veulent une sinécure ou gagner de l'argent, fondent, sans la moindre compétence, la maison de santé pour aliénés ou nerveux, maison de santé qui... toujours réussit. Si nous en exceptons quelques bons médecins à clientèle privée, c'est entre ces mains ignorantes que se trouvent des malades qui auraient besoin des soins alliés du psychologue et du médecin.

Tout établissement de psychothérapie me semble en effet devoir

être dirigé par un psychologue assisté d'un médecin. Cette alliance est indispensable à l'application des deux premiers principes que je me suis permis de formuler. Quant au troisième principe, il ne pourra être réalisé que par le retour à la terre, par le retour momentané à une vie simple, confortable, rythmiquement ordonnée dans un contact journalier avec la nature.

Prenons un exemple : supposons une station de psychothérapie où se ferait, entre autres cures, cette cure qui chaque jour s'impose de plus en plus : la cure de la fatigue sous toutes ses formes : insomnies, hyperesthésies, hypoesthésies, accidents dits neurasthéniques, etc.

La station de psychothérapie devra être à la campagne. Ce sera soit une ferme, soit un château, soit plusieurs pavillons isolés au milieu d'un parc. Elle sera dirigée par un psychologue assisté d'un médecin. Tous les malades passeront chaque matin au laboratoire de psychologie où la courbe de leur fatigue sera mesurée à l'aide de l'ergographe, des divers dynamomètres et du chronomètre de d'Arsonval. L'état de leur émotivité sera examiné ainsi que celui de leur attention (appareils enregistreurs et tests de résistance électrique). La pression sanguine sera prise chaque jour, surtout pour les malades soumis à la chromothérapie.

Les agents physiques, physiologiques et psychologiques seront simultanément employés. C'est ainsi, par exemple, que la cure de l'insomnie se fera sans hypnose ni hypnotiques médicamenteux. L'étiologie de l'insomnie reconnue, le malade marchera au grand air, se reposera en lisant les livres indiqués, fera la cure de koumis comme on la fait dans la steppe russe et ira, aux heures fixées, dans la chambre de sommeil. Cette chambre comportera un lit spécial et sera baignée de lumière bleue. Sous les yeux du malade, devant le lit, fixé au mur, on pourra placer un hypnogène à lamelles de verre bleu.

Pour la cure des fatigues plus générales, on combinera de même tout ce qui est capable d'agir immédiatement ou médiatement sur le psychisme. Parmi les agents physico-physiologiques, on pourra employer tous les procédés de la chromothérapie, la marche nu-pieds, les bains de soleil, une hydrothérapie élémentaire, pas trop allemande, la musicothérapie, si besoin est, et seulement en se souvenant des expériences de laboratoire qui ont été faites à ce

sujet. Tous les régimes alimentaires, et le végétarisme surtout, à titre de régime d'exception, peuvent être utilement employés. La cure de koumis, faite dans les conditions où on la fait dans la steppe russe, sera à la fois hypnotique, aseptique et tonique. Enfin, on pourra employer comme dernier terme, — et comme terme décisif, — les procédés uniquement psychologiques, l'hétéro-suggestion et l'auto-suggestion dans certains cas et surtout la rééducation de l'émotivité et de l'attention, avec lesquelles on peut construire l'esprit.

Je n'ai donné qu'un exemple, entre plusieurs, des applications d'une psychothérapie fondée sur la psychologie. Je crois que la psychothérapie ne peut qu'évoluer dans ce sens et que, pour tout ce qui touche au psychisme, l'alliance du psychologue et du médecin est indispensable.

*
* *

Il me reste à parler de l'utilisation des données psychologiques dans la vie sociale et dans la vie individuelle, c'est-à-dire, pour employer les termes de l'école, en morale pratique. Si je parle de vie sociale avant de parler de notre vie individuelle, c'est que l'homme en effet, avant de prendre conscience de sa pensée, des tendances et des désirs qui lui sont propres, de ses vrais besoins, de ses vraies joies et de ses vraies tristesses, prend conscience de sa vie sociale, la seule parfois qu'il connaîtra, tant les adaptations sont devenues toutes-puissantes, tant l'extériorisation de notre « moi » profond est devenue pénible et réclame d'hésitations, d'erreurs, d'effort essentiel.

La connaissance des sciences psychologiques nous place dans la vie sociale pourvus d'une meilleure compréhension des êtres parmi lesquels nous devons accomplir tout le mystérieux processus de notre rythme biologique. Et ceci est d'une telle importance, qu'à chaque parcelle de vérité psychologique que nous acquérons tous nos moyens d'action se trouvent multipliés. Les lois de la physique me permettent l'utilisation des forces terrestres, les lois de l'hygiène permettent à mon corps d'accomplir ses fonctions; mais qu'est cela au prix des lois de nos phénomènes mentaux qui m'aideront à comprendre les mentalités avec lesquelles, à chaque

heure, je devrais être en contact, en lutte, en communion? Je ne veux point parler ici de l'utilité de la compréhension psychologique dans ce qu'on a incomplètement appelé « la lutte pour la vie ». Et pourtant que de déboires nous éviterions si nous savions ne demander aux individus que ce qu'ils peuvent nous donner! Mais je voudrais seulement exposer, — et cela est beaucoup plus important, — à quelles indulgences et à quelle fondamentale pitié nous conduit chaque nouvelle acquisition dans la compréhension sociale. Les actes sur lesquels nous avons chaque jour à nous prononcer ne sont que des accidents, très précis, trop précis, qui n'appartiennent qu'à un court moment de la durée et sur lesquels pourtant nous osons « juger » la moralité des individus. Qu'on ne s'y trompe pas; les jugements édifiés de la sorte n'ont aucune valeur morale. Je sais bien qu'au point de vue de la protection sociale, au point de vue de la défense individuelle, nous avons, dans certains cas, d'ailleurs rares, l'obligation de réagir à ces actes par d'autres actes qui les contre-balancent ou qui les complètent. Mais si nous voulons parler de valeur morale, il faut aller plus loin. Il faut non plus partir des principes admis par le groupe social auquel nous appartenons, pour juger des actes de l'individu, mais bien partir de l'individu qui les a commis. Il faut comprendre l'acte, qu'il soit héroïque ou qu'il soit criminel. Il faut pouvoir faire ce travail de compréhension mentale et je remarquerai ici que nous comprenons seulement ce que nous aimons. Une plus grande compréhension, c'est donc un plus grand amour. Nous sommes désormais sur la voie de l'indulgence et de la pitié. Qu'on ne m'accuse pas de sentimentalisme. Je pourrai par ailleurs conseiller la défense individuelle, énergique et prompte; elle aussi est une loi de vie. Mais je ne donne que des faits d'expérience. Et il me semble bien qu'à la lumière des sciences psychologiques tous les faits de l'expérience morale viennent confirmer *a posteriori* certains aspects de la théorie socratique qui, sans qu'il soit d'exception possible, ne veut voir dans le mal qu'une erreur. Lorsqu'un acte est réputé mauvais, son intention peut avoir été bonne; lorsqu'il se trouve criminel, l'individu peut s'être trouvé dans une telle voie qu'il y devait tout naturellement aboutir. Il faut, en effet, bien considérer qu'il s'est formé, de par le monde, des groupements moraux. Telle pensée louable pour tel groupe devient

honteuse pour tel autre. Et, le plus troublant, est que non seulement nos tendances héréditaires, notre milieu d'enfance, notre « bête » nous engagent tout puissamment dans telle ou telle direction, mais encore que notre raison elle-même, si fragile, si facilement délirante, contribue très souvent à nous égarer. Combien ai-je vu d'individus, moraux par nature, arriver à commettre des actes mauvais par délire logique : l'histoire de certains attentats politiques, — commis par les factions les plus opposées — montrent à l'analyse psychologique les effets des erreurs imputables à la seule raison, qui ne nous fournit en somme que les arguments que nous lui demandons. Si donc nous voulons apprécier une valeur morale, c'est de l'individu que nous devons partir et non de nous-mêmes. Nous n'avons le droit de partir de nous-mêmes que lorsqu'il s'agit d'être acteurs dans l'humaine comédie, de nous défendre, de lutter. Et rien n'est plus difficile que d'adopter le point de vue que je propose : les forces réunies de la compréhension et de la sympathie n'y atteignent jamais entièrement. Elles nous aident seulement à appliquer un peu plus effectivement l'axiome posé par Diderot : « Plaignons beaucoup les hommes : blâmons-les sobrement. »

*
* *

Les sciences psychologiques nous conduisent à ces considérations sur la vie sociale. Leur rôle dans la vie individuelle est encore plus important. Qu'est la vie individuelle? L'extériorisation de notre personnalité dans le milieu social ou biologique et l'épanouissement de notre vie intérieure.

Pour ce qui est du premier point, l'étude de la psychologie nous donne deux fondements sur quoi baser notre conduite : la liberté et l'effort.

La liberté n'est point cette entité dont on voudrait faire surtout une force de négation. Ce n'est pas assez que d'être un négateur pour être un esprit libre; le scepticisme n'y suffit point ; la toute-puissance y atteint rarement. La liberté est une compréhension. Les mentalités inférieures sont conduites par un déterminisme étroit. Ce n'est qu'en s'élevant, c'est-à-dire en devenant meilleur, en étendant un peu plus loin son horizon sur la vie, et surtout sur

la vie mentale, que l'homme se libère, qu'il se spiritualise, oserais-je dire, si le mot n'était pas beaucoup trop fort.

Et cette conception ne peut nous conduire qu'à une morale de l'effort, qu'à une morale nous poussant sans cesse plus avant malgré les duretés, nous aidant à nous surpasser, à étendre le plus loin possible le champ de notre connaissance en prenant ce mot dans le sens le plus profond et le plus vaste, en y comprenant surtout toute la compréhension des formes de notre émotivité qu'on en sépare trop souvent.

Quant au second point : l'épanouissement de notre vie intérieure, j'ai à peine besoin, me semble-t-il, d'indiquer en quoi les recherches psychologiques y peuvent contribuer. L'importance de l'introspection, consciente ou inconsciente, l'attention perpétuelle accordée aux choses de l'esprit développent fatalement la vie intérieure. Et chez les âmes bien nées la vie intérieure ne se développe pas sans qu'on sente en elle une source bienfaisante de réconfort, de jeunesse d'esprit et de consolation. Bien peu d'hommes arrivent à apprécier les beautés de cette forme profonde et émotive de la pensée. C'est pourtant elle qui nous aide à nous retrouver nous-mêmes, à retrouver le sens de la vie et, malgré toutes les amertumes, à nous en donner le goût. C'est là une des plus hautes joies, la plus digne de l'homme, et l'étude des sciences psychologiques contribuera, pour une large part, à nous la procurer.

*
* *

Nous venons de considérer les conséquences et les applications directes des sciences psychologiques. En logique, en morale, en sociologie, en métaphysique, nous avons cherché quelle pouvait être leur contribution. En pédagogie, en médecine mentale, dans le difficile art de vivre, nous avons vu qu'on devait tout attendre d'elles. Le temps n'est donc plus où la psychologie pouvait, avec certaine apparence de raison, être considérée comme une aimable gymnastique de l'esprit et rien de plus. La psychologie est maintenant une des forces vives, et peut-être la plus effective, qui aident l'humanité dans son incessante lutte contre la douleur, dans son éternelle aspiration vers « ce qui est » plus élevé. Là est son œuvre.

RAYMOND MEUNIER.

NOTES ET DISCUSSIONS

Y A-T-IL DUALISME RADICAL DE LA VIE ET DE LA PENSÉE?

L'étude si approfondie et si sympathique que M. Lalande a bien voulu consacrer au livre sur *La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes* soulève trop de hauts problèmes pour que nous puissions les aborder tous. Nous nous bornerons à quelques remarques sur les questions suivantes, qui d'ailleurs sont capitales : 1° Y a-t-il un radical dualisme de la pensée et de la vie, de la pensée et de l'action? 2° Y a-t-il un radical dualisme de l'intelligible, objet de l'intelligence, et d'un inintelligible qui serait le fond de la vie? 3° Les théories anti-intellectualistes, qui admettent ce double dualisme, s'enferment-elles dans un cercle réellement vicieux et se perdent-elles dans l'arbitraire?

I. — M. Lalande reconnaît que la théorie de la « volonté de conscience » est « vraie », mais il doute de son application universelle. Il se demande si la vie psychique, avec la conscience plus ou moins uniforme et sourde, plus ou moins différenciée et nette qu'elle enveloppe, est réellement adéquate à « l'essor *total* de l'être ». C'est là, remarquons-le, un problème métaphysique tout différent de la question épistémologique, qui était seule l'objet propre du livre sur *La Pensée*. Disons-en cependant quelques mots, nécessairement très incomplets, mais que nous compléterons quelque jour dans un travail spécial. Nous demanderons, à notre tour, ce qu'on peut entendre par l'essor de l'être, par l'élan de l'être, si on ne ramène pas cet essor ou élan, comme nous l'avons fait pour notre part, à quelque chose d'analogue au vouloir, au désir, à quelque élément d'activité et d'impulsion emprunté à la conscience? Dira-t-on, avec Nietzsche, que c'est un élan de « puissance »? Mais la puissance, dont Zarathoustra fait le fond universel de l'être, est quelque chose qui n'a encore de sens que par la conscience du vouloir, du pouvoir et du mouvoir. La « vie », dont Guyau et d'autres font le principe de l'être et l'objet de la philosophie, ne se comprend aussi en elle-même que par des éléments empruntés à la conscience. L' « intensité » et « l'expansion » de la vie sont des formules d'états ou actes qui ne se conçoivent que par la conscience de l'énergie intérieure, inhérente au vouloir, au sentir et au penser, de l'expansion également inhérente à la volonté, au senti-

ment, à la pensée. L' « élan vital » est une belle et poétique image qui, lorsqu'on lui donne un contenu positif, semble exprimer la même idée que l'expansion de la vie en intensité et en extension.

Mais le vitalisme nous paraît une position qui ne peut être définitive. Ou il faut poser un « inconnaissable » qui dépasse toute pensée et le laisser *sans autre nom que celui d'inconnaissable* (qui est encore une manière de le penser); ou il faut emprunter à la conscience les éléments les plus capables de représenter pour nous le fond universel de l'être et, dans ce second cas, ce n'est pas ce qu'on appelle vaguement la vie qui pourra fournir ces éléments. Vue du dehors et en ses conditions objectives, la vie se résout en un mécanisme très complexe, capable de se mouvoir lui-même et d'utiliser son réservoir de chaleur, d'électricité, de mouvement. Pour distinguer la vie en son principe d'avec ce mécanisme, il faut faire appel à ce que nous éprouvons en disant : Je me sens vivre. Guyau a vu là une intuition interne et immédiate de la vie, dont, selon lui, l'*être* même et la *pensée* sont des « abstraits et extraits. » Selon nous, cette intuition de la vie est l'ensemble des sensations corporelles et des réactions motrices qui se fondent dans la conscience même, dans la conscience de notre existence en rapport immédiat et en conflit avec d'autres existences. Il s'ensuit que la conscience de sentir et de réagir est logiquement et psychologiquement antérieure à la conscience de vivre, c'est-à-dire d'être mu et de mouvoir. Quant à « se laisser vivre », qu'on a aussi représenté comme un sentiment de mobilité et de flux qui constituerait l'être même, un tel sentiment nous semble encore se réduire à ceci : recevoir aussi passivement que possible et avec la moindre réaction possible les innombrables impressions sensitives, internes ou externes, qui arrivent à notre conscience et constituent notre état général, fluent sans doute, mais stable aussi et se reconnaissant lui-même à travers ses changements. Nous *discernons* d'ailleurs très bien cet état général, qui est *le nôtre*, quoique nous ne discernions pas les petites perceptions sans nombre et en partie fugitives, ni les petites appétitions fondues en un tout spécifique qui le composent. Or la pensée s'annonce là où est le *discernement*, si élémentaire soit-il, si rapide, si instinctif; dès que je perçois une différence ou une ressemblance comme telle, je dis déjà virtuellement : *cogito* et je commence à introduire dans le monde une différence qui n'y était pas, celle de la pensée. S'il en est ainsi, comment pourrions-nous avoir un sens de la vie qui n'enveloppérait pas quelque discernement, quelque conscience déjà distincte et, par conséquent, un premier germe de pensée? Selon nous, ce qui fait le vrai fond du sentiment de la vie, c'est ce processus psychique que nous avons nous-même décrit tant de fois sous le nom de « processus appétitif » : sensation, émotion, appétition produisant motion[1]. Ou garder le silence

1. Voir notre *Évolutionnisme des idées-forces* et notre *Psychologie des idées-forces*.

sur le fond de l'être et de la vie, ou, si nous voulons le saisir tant bien que mal, le prendre sur le fait dans le processus appétitif, il n'y a pas de milieu. Se sentir vivre, c'est avoir, à un degré quelconque, la conscience continue de désirer et, par ses désirs mêmes, de commencer la réalisation de leurs objets. Chez les êtres supérieurs, ces objets sont représentés d'avance, la vie est une conscience de la *causalité* du *psychique*, de la *force* des *sentiments*, *désirs* et *idées* [1].

M. Lalande nous de mande pourquoi nous « refusons » aux autres le « droit à l'intuition ». Certes, nous ne refusons rien à personne; nous avons déclaré seulement que, pour notre part, nous n'avons aucune intuition d'un *vivere* distinct de l'*appetere*, du *sentire* et du *movere*. Pour obtenir cette « intuition » de la vie, qui serait vraiment différente du vouloir et de la conscience saisissant l'être que, pour sa part, elle contribue activement à constituer, essaierons-nous de rentrer dans la durée pure et dirons-nous que cette durée est tout entière hétérogénéité? — Mais hétérogénéité implique encore différence; la conscience de qualités diverses et nouvelles, si elle ne meurt pas en même temps qu'elle naît, est toujours de la pensée qui s'éveille. Nous admettons et nous avons dit nous-même il y a longtemps que la pensée, en s'exerçant, touche quelque chose d'actif et de *réel*, non pas seulement des superficies et des apparences : bien plus, qu'elle se *réalise* en se pensant et commence aussi à réaliser son objet; mais c'est que, pour nous, la pensée n'est pas une sorte de chute ou affaissement de l'essor vital, un ἄφοδος au lieu du πρόοδος; elle est la conscience même du progrès de l'activité ainsi que des limites qu'il rencontre. Elle n'est pas toute attachée à la matière, mais, au contraire, *dominatrice* et *informatrice* de la matière, qui, sans elle, ne serait plus pour nous qu'une virtualité sans détermination possible, sans *hic et nunc*, sans *quale* ni *quantum*, sans *causa* ni *effectus*, sans rien de ce qui caractérise à la fois la pensée et l'être, donc aussi la vie.

On nous dira que la conscience, « produit de la vie », ne peut pas se représenter la cause dont elle émane, le tout dont elle est une partie, le *progressus* dont elle n'est qu'une forme. — Mais d'abord, qui a le droit d'affirmer que la conscience est un simple produit de la vie au lieu d'en être la cause par son développement et son amplification dans des mécanismes appropriés? Certes, la conscience humaine, en tant que partie de l'univers, n'est pas égale à l'univers; mais les limites de notre conscience ne prouvent rien contre la conscience, sinon qu'elle est limitée en nous. Surtout elles ne prouvent rien *au delà* de toute conscience. Comment pourrons-nous *qualifier*, *déterminer* et

1. Guyau lui-même finit par ramener la vie à l'appétit : le temps mathématique et mesuré par l'espace est le « lit où l'appétit coule », le temps intérieur et vécu est le « cours » même de l'appétit, qui, discernant sa non-satisfaction de sa satisfaction, se projette lui-même idéalement, sans perdre sa continuité réelle, en futur, présent et passé.

affirmer cette « vie » qu'on supposerait au-dessous ou au-dessus de toute conscience? C'est là une entité créée par la conscience même, lorsqu'elle retranche de soi ses plus hautes manifestations pour se réduire à une sourde activité, qui est encore une sorte de pédale continue sur laquelle la conscience distincte détache ses mélodies. Je sais fort bien ce que c'est que sentir, désirer, penser; je sais aussi ce que c'est que mouvoir et se mouvoir en vertu de telles sensations ou de telles pensées; en un mot, je sais ce que c'est qu'avoir une activité plus ou moins subconsciente ou consciente et, d'autre part, ce que c'est qu'avoir la perception d'un ensemble de mouvements dans l'espace; mais, encore un coup, qu'est-ce donc que la *vie*, en tant que principe radicalement distinct du *sentir*, du *faire effort* et du *mouvoir*? Les objets dits matériels et les sujets plus ou moins sentants ou actifs, voilà ce qui est donné dans l'*expérience* : la vie n'est qu'un mot pour désigner, par opposition aux minéraux que nous croyons morts, l'existence de sujets sentants à quelque degré qui croissent et se meuvent au milieu de la matière dite insensible, — sujets dont nous interprétons les mouvements en termes psychiques par analogie avec nous-mêmes. Le vitalisme de l'école de Montpellier, repris par Schopenhauer, n'a jamais pu tenir ses positions entre l'organicisme et l'animisme. La « vie », d'ailleurs, est tellement ambiguë que Schopenhauer y voit le principe essentiel du mal, une sorte d'Ahrimane[1], tandis que Guyau, Nietzsche et M. Bergson y voient le principe essentiel du bien, une sorte d'Ormuz. Schopenhauer veut anéantir la vie, les autres veulent l'exalter. S'il en est ainsi, comment consentirions-nous à rabaisser la pensée et la conscience au profit de la vie, quand la vie elle-même, séparée de tout élément psychique et de toute détermination pensable, n'est qu'une force occulte imaginée par la pensée, une vertu occulte de se mouvoir, de sentir, de s'éveiller à la conscience? Le sommeil est un fait, mais la vertu dormitive est une abstraction. La maladie est un fait, mais le principe vital qui réagit contre elle est une abstraction. Mécanisme et psychisme en un tout indivisible, voilà la vie, qui ne contient, en dehors de ces deux termes inséparables, rien d'accessible à notre pensée.

Pour ces raisons et pour bien d'autres encore, nous n'admettons pas d'opposition et de dualité radicale, mais seulement des degrés de développement et de πρόοδος entre vivre et agir, entre agir et vouloir, entre vouloir et penser, au sens cartésien de ce dernier mot, qui indique la conscience saisissant en soi le réel avec ses diverses différenciations, qu'elle ramène à une certaine unité et qu'en même temps elle modifie. C'est pourquoi ce qu'on appelle vie se résout, à nos yeux, dans la volonté de conscience. c'est-à-dire dans la volonté d'agir, de jouir et de penser avec autant d'intensité et d'extension qu'il est possible, de manière à réaliser au dedans et au dehors les objets de ses pensées,

1. C'est aussi, semble-t-il, l'opinion de M. Lalande.

de ses sentiments et de ses désirs. Cette réalisation, cette actualisation a pour résultat un accroissement de la conscience même et de la jouissance en intensité et en extension, en unité et en variété, de sorte que l'être conscient veut toujours plus de conscience, plus d'action et d'actualité, plus de jouissance, plus de pensée en acte s'identifiant avec plus d'objets et produisant plus d'objets nouveaux.

M. Lalande nous objecte : — La volonté de conscience suppose que la volonté n'est pas la conscience : « on ne travaille à acquérir que ce qu'on n'a pas ». Cette objection, croyons-nous, retomberait tout aussi bien sur le vouloir-vivre que les continuateurs de Schopenhauer opposent à la volonté de conscience; elle est analogue à l'objection qu'adressait Nietzsche au vouloir-vivre de Schopenhauer. « Celui qui a déjà la vie, dit Zarathoustra, ne peut vouloir la vie ». Et Nietzsche en concluait qu'il faut poser en principe la « volonté de *puissance* », non de vie. Mais ce principe, à son tour, tombera sous la même objection : « celui qui a déjà la puissance ne peut vouloir la puissance. » A vrai dire, toutes ces objections reposent sur un malentendu. On peut parfaitement vouloir conserver et accroître ce qu'on a déjà : bien plus, on ne peut vouloir que ce qu'on a déjà à quelque degré : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais pas trouvé. » La vie peut donc vouloir se conserver et s'accroître; de même pour la puissance; de même aussi pour la conscience. La volonté de conscience suppose que nous sommes déjà des êtres plus ou moins conscients, existant déjà en eux-mêmes et pour eux-mêmes à quelque degré par le sentiment plus ou moins vague de leur être et de leur action, par la jouissance plus ou moins faible de cet être; elle suppose en même temps que notre activité et la jouissance qui y est immanente sont bornées, que la conscience de cette activité est elle-même bornée; d'où il suit que l'être qui vit d'une vie imparfaitement consciente veut conserver et accroître cette vie consciente, et, pour cela, réaliser les objets de ses appétitions ou représentations, qui, en s'actualisant, actualisent aussi la conscience corrélative.

Mais alors, dit M. Lalande, quelle est donc cette *force inverse* qui résiste « à la volonté de conscience »? — Cette force, non pas radicalement *inverse*, mais analogue et rivale : ce sont les autres volontés de conscience, c'est la pluralité des centres de conscience, non je ne sais quelle « force » scolastique à la manière de la Force imaginée par Spencer, non je ne sais quel « vouloir-vivre » diabolique comme celui de Schopenhauer, non je ne sais quel divin essor de vie non moins mystérieux, qui s'opposerait radicalement à celui de la pensée reconnaissant dans l'être les fonctions identiques aux siennes et prenant ainsi conscience du mouvement même de la réalité qui s'accomplit en elle et par elle. Tous ces principes cachés dans un éternel abîme sont des *noumènes* inaccessibles. Tout ce qu'on imagine sous la conscience, sous ses états et ses actes, revient à la « substance » des anciens, X transcendant qu'on n'a plus le droit d'appeler volonté,

vouloir vivre, vie, force vitale; car, encore un coup, toutes ces choses n'ont de signification positive qu'en langage de conscience. Le même dilemme revient donc toujours : ou x, y, z, ou des termes de conscience. Quant à l'existence du multiple au sein de l'unité, sans laquelle il n'y aurait pas de monde, c'est le mystère premier, qu'aucune philosophie ne peut ni nier ni expliquer. Ce n'est pas par une sorte de manichéisme qu'on pourrait se tirer d'affaire.

Selon M. Lalande, la conscience et la pensée *discernent* bien, comme nous venons de le dire, des différences en même temps que des ressemblances, de la pluralité en même temps que de l'unité; mais elles ne *produisent* point des différences et du multiple; il y faut un autre principe. — Nous croyons, au contraire, que la conscience et la pensée, étant l'action qui se sent elle-même, introduisent réellement des différences en nous et dans le monde, qu'elles ont ainsi en nous une causalité et qu'elles l'ont aussi au dehors. Cette causalité ne consiste pas simplement dans une *répétition de l'identique*, qui ferait qu'il n'y aurait rien de nouveau dans l'effet, simple écho d'une voix toujours la même; elle ne consiste pas non plus dans une production d'effets contenant, comme le croit M. Lalande, *moins* que leur cause; elle consiste dans une véritable génération d'effets nouveaux[1] et multiples qui ne préexistaient pas, qui n'auraient pas existé sans la conscience et la pensée. La non-inertie de la pensée et de la conscience, c'est le fond même de la philosophie des idées-forces. Les très ingénieuses considérations de M. Lalande sur l'involution et sur la disparition graduelle des différences peuvent s'appliquer, au moins en apparence, au monde physique; mais elles n'empêchent pas le monde psychique (fond de l'autre) d'aller sans cesse du différent au différent, du multiple au multiple, comme aussi, *ipso facto*, du semblable au semblable et à l'unité. Et, encore une fois, ce *progressus* est un progrès d'activité consciente tendant à la plénitude de toutes les formes de conscience, — sentiment, pensée, vouloir, — ainsi qu'à l'actualisation de tous leurs objets.

« L'idée et l'action, nous objecte M. Lalande, présentent des caractères opposés ». — Tout dépend de quelle action on parle. Selon nous, l'idée est déjà elle-même une action interne, tendant à se prolonger en action extérieure et à réaliser son objet. Penser n'est pas simplement, comme le prétend Bain, « se retenir d'agir » : c'est, tout au contraire, se mettre à agir intérieurement et cérébralement d'une manière plus ou moins intense, en ne « retenant » que les mouvements musculaires qui entraveraient et disperseraient l'énergie cérébrale. L'architecte qui combine dans sa tête le plan d'une cathédrale agit tout autant et plus que les maçons dont les bras superposent machinalement les pierres destinées à l'édifice. Au reste, nous avons toujours soutenu que l'*idée* proprement dite et détachée du reste n'épuise pas

1. Voir *La Liberté et le Déterminisme*.

la conscience et sa force active, dont le processus complet enveloppe toujours sentiment et appétition en même temps que représentation.

Dans *L'Évolutionnisme des idées-forces*, nous croyons avoir réfuté la théorie de Maudsley et de M. Paulhan, reprise depuis par d'autres, selon laquelle la conscience, signe d'impuissance, n'apparaîtrait que quand la vie est entravée et ne se développe pas automatiquement. Il faut, selon nous, distinguer la conscience globale et uniforme, qui est immanente à la vraie activité psychique, d'avec les *différenciations* de la conscience, qui peuvent être en effet provoquées par les obstacles extérieurs s'opposant au cours normal de l'activité. Ces différenciations particulières disparaissent quand l'équilibre reparaît; mais l'équilibre des fonctions ne supprime nullement l'activité consciente. Il lui permet seulement d'exercer sa puissance, non son impuissance, sur d'autres objets. La disparition de telles ou telles sensations et émotions physiologiques n'est la disparition ni de la cœnesthésie, où le corps entier a sa résonnance, ni de la conscience de l'être intime, ni de la perception et de la pensée, ni enfin de la volonté. Une analyse insuffisante permet seule, croyons-nous, les conclusions précipitées qui tendent à faire de la conscience un simple épiphénomène de la « vie » ou, ce qui revient finalement au même, de la « matière », la vie n'étant, nous l'avons vu, qu'une *vis occulta* qui se réduit, d'une part, à la conscience de l'être à la fois changeant et identique, et, de l'autre, au corps.

M. Lalande nous objecte, comme preuve de dualisme, l'antithèse des « intellectuels » et des « actifs ». Mais les « intellectuels » qui n'agissent pas extérieurement agissent intérieurement; c'est même la force, la variété et la contradiction mutuelle de leurs manifestations d'activité interne, de leurs pensées et idées, de leurs sentiments et désirs corrélatifs, qui souvent les empêche d'agir. D'autre part, les « actifs » sont souvent des hommes qui, ne voyant qu'un côté de la question, se lancent dans l'action extérieure sous l'impulsion d'un monoïdéisme. Ce sont surtout des tempéraments chargés d'énergie *motrice* et *musculaire* qui demande à se dépenser, tandis que les intellectuels sont surtout des foyers d'énergie cérébrale et d'idéation. Mais tous *agissent* et tous *vivent*, chacun à sa manière. Le dualisme de la pensée et de l'action ne nous semble donc ni radical ni « irréductible ». Un seul et même principe évolutif prend des formes diverses et a des points d'application divers, mais l'activité psychique, sur le type de laquelle nous sommes obligés de nous représenter l'activité dite physique, est une dans sa variété : elle est toujours « volonté de conscience », par cela même d'action croissante, tout comme de pensée et de jouissance croissantes, « le mieux-être étant le plus-être senti ». Le bonheur n'est que le sentiment d'une plénitude d'activité consciente, à la fois intense et extensive, actualisant ses propres objets et jouissant de leur actualité qui est en même temps la sienne.

M. Lalande élève contre cette loi générale certains faits particu-

liers. Dans la souffrance, dit-il, la conscience s'*accroît*, tout comme dans la jouissance, et cependant nous souffrons. — Mais ce fait particulier d'un accroissement partiel, motivé par la nécessité de faire face à la lutte, ne prouve nullement que nous n'ayons point une tendance générale à la plénitude de l'être et à la conscience de cette plénitude, que nous n'ayons point une vraie « volonté de conscience », dont le plaisir n'est que la satisfaction partielle. Dans la douleur, la conscience a beau croître sur un point, celui où nous sommes obligés de réagir par rapport au dehors et de compenser l'action du dehors par la nôtre, la douleur est toujours en elle-même la conscience d'une *diminution*, non d'un accroissement ou d'un progrès. D'autre part, M. Lalande fait observer que, dans le bien-être physique qui suit une vive douleur corporelle, la conscience semble pourtant diminuer et même tendre au sommeil. — Sans doute; mais ce phénomène de lassitude ou d'épuisement nerveux ne prouve toujours point que le bonheur et même le plaisir ne soient pas une volonté de pleine conscience, une conscience plus ou moins satisfaite et jouissant d'un élan sans obstacles. Au reste, comment une vie heureuse serait-elle une vie inconsciente ou faiblement consciente? Si le nirvâna même n'est pas le néant, il doit être la béatitude. Nous croyons donc devoir maintenir la théorie qui place la cause du plaisir, *en général*, dans une augmentation de l'activité profonde, la cause de la douleur dans une diminution de cette activité; — augmentation et diminution qui s'accompagnent de conscience. Activité psychique et activité consciente ou subconsciente sont, à nos yeux, une seule et même chose; l'inconscient consiste, selon nous, dans des effets purement mécaniques ou dans des activités conscientes inférieures et différentes du moi. Nous avons traité longuement ces points dans *L'Évolutionnisme des idées-forces* et dans la *Psychologie des idées-forces*; nous ne pouvons ici que les indiquer en passant.

II. — Un nouveau dualisme qu'on prétend invincible, c'est celui de l'intelligibilité et de l'inintelligibilité radicale, admise par quelques philosophes. « Notre travail intellectuel commun, dit M. Lalande, s'exerce sur une matière, sans quoi il serait achevé aussitôt que commencé »; et de là M. Lalande croit pouvoir conclure à un *caput mortuum* irréductible aux lois et aux formes de la connaissance, à une « irrationalité fondamentale ». Cela ne frise-t-il point à ce paradoxe que l'intellection suppose l'inintelligibilité de l'objet auquel elle s'applique? L'intellection, au contraire, implique que, bien que nous n'ayons pas encore ramené l'objet aux formes de l'intelligence et au fond actif dont nous avons conscience en nous-mêmes, il n'est pas en soi-même étranger à ces formes et à ce fond, dépourvu de tout rapport possible avec les fonctions essentielles de la pensée et de la volonté, donc radicalement impensable, insaisissable et inaccessible. L'impuissance des yeux de notre esprit à saisir la luminosité

interne de toutes choses ne prouve pas qu'elles soient radicalement obscures et aveugles : il y a de la lumière jusque dans les abîmes de l'Océan et dans les abîmes du ciel. Le *caput mortuum* de notre humaine pensée n'est pas nécessairement la mort de toute pensée. Si d'ailleurs un tel *caput mortuum* existe, nous n'avons qu'à le laisser dormir là où il est : nous ne pouvons, encore une fois, le désigner que par *X*, non par les mots de *volonté*, de *vouloir-vivre*, de *vie*, de *force*, de *substance*, etc. L'existence de cet *X* est elle-même hypothétique : le noumène n'est qu'un problème et tout se réduit ici à un point d'interrogation, qui ne prend lui-même de sens positif que quand nous le traduisons en termes de conscience, de pensée et d'intelligibilité. Schopenhauer et ses disciples n'ont donc aucune espèce de droit d'affirmer qu'il existe de l'irrationnel, de l'illogique au fond des choses, de l'« absurde » échappant aux principes de contradiction et de raison suffisante. Ils n'en savent rien, ils n'en peuvent rien savoir : tout ce que nous savons dément leur hypothèse ; cette hypothèse même est contraire à la pensée qui prétend la penser. Elle est à la fois la négation de tout le progrès de notre expérience scientifique et de toute l'activité intellectuelle d'où ce progrès émane. Que peut bien être une *chose* qui, échappant à toutes les puissances actives de la pensée par lesquelles elle discerne et unit, ne peut être dite *ceci* ou *cela*, n'a pas de *qualité* ni de *quantité*, au moins *intensive*, n'est *cause* de rien et n'est causée par rien, n'est ni *possible* ni *impossible*, ne peut même pas être déterminée comme *existant* ou *n'existant pas*, l'existence étant encore une « catégorie » de la pensée ? Entre cet *inintelligible* radical et le pur néant, y a-t-il la moindre différence ? Mais le comble de l'inconséquence et de l'arbitraire, nous ne saurions trop le répéter, c'est de donner à l'impensable et à l'absurde le nom précis de *volonté* : il n'a aucun nom possible, le nom étant une fixation motivée de la chose dans l'identité avec soi et impliquant ainsi le principe intelligible de non-contradiction, le principe intelligible de raison suffisante.

III. — Revenons maintenant à la théorie de la connaissance et de la vérité, qui était l'objet propre de notre livre, ainsi qu'à l'anti-intellectualisme contemporain, dont les pragmatistes nous offrent le plus bel exemple. Nous avons noté dans notre ouvrage les « cercles » où se meut le pragmatisme : vérité confondue avec le *succès* extérieur, vérité confondue avec l'*accord des esprits*. M. Lalande croit que ces cercles ne sont pas « vicieux ». Selon nous, tout cercle qui ne répond ni à l'ordre de l'existence ni à l'ordre de la connaissance est défectueux par cela même. Or, croyons-nous, c'est ici le cas. Le sentiment de l'objectivité et de la vérité précède le succès de nos actions sur la matière, il précède aussi et conditionne le sentiment de notre communauté avec d'autres esprits, dont M. Lalande fait le critérium du vrai et de l'objectif. Les autres esprits, en effet, ne

peuvent se révéler à nous que par l'intermédiaire de signes matériels, dont l'interprétation présuppose : 1° l'existence réelle d'objets matériels; 2° l'existence réelle d'autres esprits analogues au nôtre; 3° notre existence réelle. Ces diverses implications me semblent manifestes tout à la fois dans l'ordre de l'existence et dans l'ordre de la connaissance, que M. Lalande veut ici opposer. Il faut préalablement que nous *existions* et que d'autres êtres *existent* pour que nous nous *accordions* avec eux. Il faut aussi préalablement que nous *connaissions* notre existence et leur existence pour que nous puissions connaître l'accord de notre pensée avec leur pensée; bien plus, il faut que nous connaissions leur pensée pour savoir si elle répond à la nôtre; il faut enfin que nous soyons certains qu'ils nous *parlent* pour pouvoir donner un sens à leurs paroles.

Les « données de fait » et « règles de droit », présupposées par toute recherche philosophique ne peuvent se prouver, selon M. Lalande, « qu'en demandant à autrui : — Les admettez-vous? » — Avons-nous donc besoin de demander aux autres si, en fait, nous existons véritablement, ni même s'ils existent, eux? Il nous suffit, pour croire à l'existence de nos semblables, de les voir, surtout de les voir agir, alors même qu'ils ne parleraient pas. Quant à notre propre existence, ils auraient beau être d'accord pour la nier, elle n'en serait pas moins évidente. Nous n'avons pas besoin non plus de leur demander si une même chose peut à la fois être et ne pas être, si un changement peut ne pas avoir de cause visible ou cachée. Le plus solitaire des Robinsons, fût-il aussi le plus sauvage, aurait encore le sentiment du réel et du causal, il aurait l'idée plus ou moins claire du vrai, indépendamment de toute société. L'animal lui-même cherche des causes aux faits qui le frappent; bruit soudain, lumière soudaine, etc. Il n'a pas besoin, pour cela, d'être un animal sociable.

J'ai d'ailleurs insisté moi-même, avant beaucoup d'autres, sur le caractère *social* de nos catégories, qui vient s'ajouter à leur caractère logique, mais qui présuppose ce dernier. J'admets donc très volontiers la remarquable distinction qu'établit M. Lalande entre l'*assimilation* spirituelle et la *différenciation* organique, qui se trouvent toutes les deux dans les sociétés; mais l'assimilation spirituelle ou accord progressif des esprits entre eux est, selon moi, une conséquence du développement interne de chaque esprit individuel selon les processus essentiels et universels de toute pensée. De même, le *succès* de nos idées au dehors, sur lequel insiste le pragmatisme, est une *conséquence*, non un principe de vérité. Pour savoir que nos idées « réussissent », — ambigüité qui n'a de sens que si on entend par là une *vérification*, — il faut appliquer à la vérification même des règles logiques qui la dominent. Qui vérifiera la vérification? Un « cercle » subsiste donc bien dont le pragmatisme ne peut sortir : « l'accord des esprits et le succès des actions » ne prouvent la vérité d'une proposition que si cette proposition contient préalablement un rapport

de concordance active et causale entre notre esprit et la réalité, et ce rapport est déjà réel objectivement avant sa vérification par les sujets pensants. L'océan avait son flux et son reflux avant que les hommes eussent calculé les marées. Toute vérification ne fait qu'ajouter une nouvelle concordance à celle qui existait déjà entre notre esprit et les choses révélées par nos sensations. Cette première concordance constituait déjà, à elle seule, la vérité de nos jugements, quoique cette vérité ne fût pas encore confirmée. De même, toute harmonie nouvelle entre les divers esprits confirme les accords déjà existants, mais il faut qu'une première harmonie se produise au fond même des consciences personnelles; il faut que chacun des chanteurs chante juste pour que le chœur entier, multipliant chaque voix par toutes les autres, emplisse l'air d'une immense symphonie.

En résumé, que nous suivions l'ordre de l'existence ou celui de la connaissance, nous arrivons toujours à cette conclusion qu'il existe sans doute de la dualité et même de la pluralité infinie, mais que cette pluralité n'empêche pas et, au contraire, implique l'unité fondamentale, sans que personne puisse nous révéler le rapport primitif et nécessaire du multiple à l'un. Plus nous découvrons de différences, plus, par cela même, nous découvrons de relations et de ressemblances; car une différence absolue, une hétérogénéité pure sans relation avec rien, même avec notre sensation, avec notre pensée, une différence entièrement illogique, irrationnelle et inintelligible serait du même coup insaisissable en fait et inconcevable en droit : nous ne pouvons appréhender la pluralité que dans quelque unité. M. Lalande dit fort ingénieusement : « Tout monisme se résout en dualisme, mais en un dualisme qui laisse dans l'ombre un des combattants ». Nous dirons, à notre tour : tout dualisme se résout en un monisme, mais en un monisme où reste dans l'ombre le principe inéluctable d'unité qui résulte de ce que les termes multiples sont : 1° concevables pour une même *pensée*; 2° unis dans l'existence *réelle*; car, si on n'admet pas qu'ils ont réellement en commun l'*existence*, qu'ils ont aussi réellement certaines *qualités*, certains *rapports* mutuels, etc., toutes choses communes qui ont une commune *raison*, nous n'avons plus rien à en dire, pas même que ces termes sont *deux* ou *plusieurs*. Mouvement centripète ou mouvement centrifuge : c'est toujours mouvement; volonté de vie ou volonté de pensée, c'est toujours volonté. Nous admettons donc, en définitive, non pas seulement un dualisme, mais un pluralisme infini, à la condition expresse d'admettre aussi et par cela même un infini monisme. Avoir conscience, c'est penser quelque unité, quelque multiplicité dans l'unité; vouloir, c'est vouloir une plus grande multiplicité dans une plus grande unité, plus de sensations, plus de perceptions, plus d'idées, plus de plaisirs, plus de joies, plus d'actions, plus d'amour et plus de

bonheur. Voilà pourquoi, à notre avis, le ressort universel et unique, mais sous des formes infiniment changeantes et dans des centres d'action infiniment multiples, doit être appelé non pas « *vie* » ou *volonté de vie*, non pas *volonté de puissance*, non pas volonté de *représentation* et de simple *connaissance*, mais volonté de conscience universelle, par cela même d'union finale avec tous et d'universelle félicité.

ALFRED FOUILLÉE.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Félix Le Dantec. — Le chaos et l'harmonie universelle.

« Ce que les plus grands peintres ont réalisé en créant des chefs-d'œuvre, nous dit M. Le Dantec, c'est un peu d'illusion pour un observateur humain placé en un endroit déterminé d'une salle éclairée par une lumière convenable. »

La fourmi qui se promène sur la Laura de Dianti, ou le microbe qui ronge silencieusement la toile sont, évidemment, indifférents aux tonalités qui nous enchantent. Ils ne les connaissent pas, elles ne sont pas à leur *échelle*. La sensation d'harmonie résulte d'un ensemble fait pour impressionner l'œil de l'homme.

La beauté dans la Nature n'est pas d'une autre essence. Au-dessous de l'échelle à laquelle nous la voyons c'est un chaos indescriptible de milliers d'atomes vibrants. C'est sans ordre ni loi que se sont répartis les vallées profondes, les hautes montagnes, les sites merveilleux que les hasards du vent, le vol d'un oiseau ont peuplé de verdure ou laissé dénudés.

« Cependant, nous nous extasions sur les harmonies merveilleuses de la Nature ; nous vantons la beauté de la ligne d'horizon que nous fournit la chaîne des Alpes. Comment se fait-il que tout cela, qui est si vraiment beau pour nous, soit néanmoins un chaos quelconque, le résultat historique d'événements n'ayant entre eux aucun lien réel?

« Cette harmonie, qui n'existe pas dans le monde, œuvre du hasard, existe dans les relations entre le monde et nous qui, à un certain point de vue, sommes nés de lui.

« L'harmonie n'est pas extérieure à l'animal; la cause de l'harmonie apparente est dans la structure adaptée de tous les êtres vivants. »

En dehors de cette apparence d'harmonie n'existe-t-il donc que le chaos?

Il paraît bien être réalisé à l'échelle inférieure comme à l'origine de tout ce qui nous entoure; mais le hasard absolu, à cause même de l'*absence de toute loi*, peut finir par créer une résultante à *une échelle supérieure*.

Un des exemples les plus saisissants qu'en donne M. Le Dantec est relatif aux mouvements des molécules gazeuses. La physique moderne nous a appris qu'un gaz est formé de molécules animées d'une vitesse

déterminée, mais auxquelles le hasard des chocs réciproques donnent une trajection parfaitement irrégulière, comme le dit Jean Perrin.

Cette parfaite irrégularité, telle qu'en suivant pendant des heures les mouvements d'une particule (M. J. Perrin l'a fait, grâce à un artifice d'expérience extrêmement ingénieux), on ne peut jamais prévoir la direction qu'elle prendra à l'instant suivant — finit par créer, à l'échelle supérieure, une résultante bien connue : la pression sur les parois du vase où le gaz est contenu.

Or, s'il est une loi rigoureuse, c'est bien l'égalité de pression dans tous les sens, c'est-à-dire l'égalité du nombre des chocs des molécules contre les parois. En effet, du moment que le mouvement de ces molécules n'est soumis à aucune loi, il n'y a *aucune raison* pour que l'une de ces parois reçoive un plus grand nombre de chocs qu'une autre.

L'absence même de liaison entre les molécules, leur parfaite indépendance donne naissance à une action commune qui est l'expression d'une « loi des grands nombres ».

Refroidissons le gaz, nous savons qu'il se produit une contraction; les molécules se rapprochent, il s'établit des ébauches de *liaisons* qui s'accusent de plus en plus à mesure que nous arrivons vers l'état liquide, puis l'état solide. Si beaucoup de liquides restent amorphes et isotropes « ce qui est une qualité des chaos parfaits », dans certains, pourtant, il se produit une orientation des particules qui donne ce qu'on appelle les cristaux liquides.

Passons à l'état solide. Dans beaucoup de cas les molécules s'agencent suivant un ordre rigoureux, toujours le même, et la forme d'ensemble est précisément celle d'un cristal aux arêtes et aux facettes si bien définies qu'elles suffisent à caractériser une substance donnée. Le chaos parfait des gaz a donc fait place à une harmonie qui relie la matière considérée à trois échelles : échelle chimique ou atomique, échelle moléculaire et échelle macroscopique.

« Cette propriété du refroidissement qui fait apparaître des lois est vraiment extraordinaire », remarque saisissante et qui fait penser longuement. Ne pourrait-on pas dire que tout ce qui établit une *relation* substitue l'harmonie au chaos? L'attraction universelle n'est-elle pas la cause la plus grandiose d'harmonie?

Quoiqu'il en soit, ce refroidissement qui fait apparaître des lois, doit pourtant se produire dans certaines conditions qui sont parfois *fortuitement* réunies dans la nature, mais ne le sont pas toujours. Le hasard reparaît : avec lui le chaos. Beaucoup d'éléments des roches, qui constituent notre sol, ont pu cristalliser; combien d'autres sont restées amorphes? Entre le curieux spath d'Islande et le vulgaire morceau de craie, il n'y a nulle différence chimique; mais l'un et l'autre se sont formés pour des *raisons* qui ont existé lors de la solidification. L'ensemble des propriétés du carbonate de calcium s'est manifesté dans des circonstances alors existantes qui ont déterminé

l'avenir. Voilà tout ce que nous pouvons dire. « Les choses sont comme elles sont et non autrement. »

Là se bornera notre savoir qui ne sera pas grand chaque fois que nous nous trouverons en présence de faits historiques déterminés par un ensemble de conditions fortuitement rassemblées.

M. Le Dantec fait une remarque qui va nous amener à chercher la place des êtres vivants relativement au hasard.

En prenant au pied de la lettre la définition qu'il a donnée de l'hérédité, il montre qu'on peut très bien l'appliquer aux corps bruts. L'hérédité, c'est l'ensemble des propriétés de ces corps. Elle se manifeste à travers des vicissitudes fortuites qui constituent l'éducation de ces corps. Mais ces vicissitudes peuvent aiguiller l'arrangement de la matière surtout à ce moment critique qui s'appelle la *solidification*. Ensuite, elles ont beaucoup moins de prise. « Dur vient de durer. » L'éducation d'un corps solide peut ne se continuer qu'un moment.

Au contraire, chez les êtres vivants, apparus avec certaines propriétés ou hérédités, l'état solide n'est jamais réalisé. Leur état est précisément cet état colloïdal, le moins stable qu'on connaisse peut-être. Leur hérédité même contenait sans doute cette nécessité d'assimilation fonctionnelle qui les voue à un perpétuel renouvellement. Ils ne sont donc jamais à l'abri des conditions dans lesquelles se fait ce renouvellement.

L'éducation, ensemble dû au hasard, dure toute la vie et aiguille constamment les conditions dans lesquelles se manifeste l'hérédité.

C'est pour cela que les êtres vivants ne peuvent être des entités; mais c'est aussi pour cette raison que s'adaptant, ils progressent. Continuellement en train de se modeler — pourrait-on dire — l'harmonie s'établit chez eux à tous les degrés. Si loin que nous fasse pénétrer l'histologie, elle nous montre un ordre parfait : échelle chimique, échelle atomique, échelle cellulaire, échelle macroscopique sont reliées entre elles d'une façon rigoureuse et admirable. A l'état de santé la coordination est parfaite. La maladie, c'est la réintroduction du chaos, « c'est l'anarchie cellulaire ».

Mais, qu'est-ce que cette coordination parfaite, sinon la manifestation de l'hérédité primitive de l'espèce se modelant à tous moments suivant les hasards de l'éducation?

Ne trouvons-nous pas quelque chose d'analogue dans la matière brute?

« Prenez un ressort d'acier. Si vous le pliez en l'assujettissant au moyen d'un cran d'arrêt, la contrainte d'abord très forte à cause de la structure de l'acier, le deviendra de moins en moins, au bout de quelques années, l'arrangement des molécules se sera modifié et le ressort ne bondira plus vers sa forme première ». L'hérédité obéissant à la contrainte des conditions actuelles se sera modifiée.

C'est l'histoire des *caractères acquis*.

« La nature a horreur de la contrainte », résume M. Le Dantec dans

une de ses phrases lapidaires dont on pourrait déjà faire un recueil.

En somme, à mesure que se poursuit le temps, les hérédités primitives des choses se modifient et s'harmonisent au contact de tous les hasards de l'éducation. Les probabilités, pour que toutes les combinaisons possibles de ces hasards se soient réalisées, augmentent de plus en plus. Les chances de fixité grandissent avec elles; et l'on se trouve invinciblement ramené à l'idée dominante d'un autre ouvrage de M. Le Dantec : *La stabilité de la vie.*

Le cadre de cette analyse me force à passer sous silence beaucoup d'idées qui se trouvent dans ce nouvel ouvrage. J'ai à dessein laissé de côté toute une étude critique sur « les prétendues lois du hasard » qui a paru dans cette Revue même. Il serait présomptueux d'essayer de donner idée de toutes les réflexions en quelques pages que M. Le Dantec émet en deux cents.

CH. PIEDALLU.

II. — Philosophie religieuse.

Laberthonnière. — POSITIVISME ET CATHOLICISME. 430 p., in-12, Paris, 1911, Bloud.

Il est assez difficile de séparer d'une polémique, qui y est trop souvent incluse, la profonde doctrine que le P. Laberthonnière expose dans le très remarquable ouvrage intitulé : *Positivisme et Catholicisme.* On ne s'étonnera cependant point que ne soit pas examinée dans cette *Revue* la valeur critique des objections adressées par le P. Laberthonnière à M. Charles Maurras. Pourtant il est impossible de ne pas regretter que l'analyse de notions qui ne furent pas exposées par M. Maurras dans des articles de propagande, mais dans des livres composés et médités, n'ait pas été poursuivie avec quelque sérénité. Car le livre eût gagné à contenir une synthèse objective.

Ce ne sont d'ailleurs pas les doctrines de M. Maurras envisagées en elles-mêmes qui ont fait naître le livre du P. Laberthonnière, mais un essai d'utilisation au profit du catholicisme, tenté par un collaborateur de la Revue des *Études* [1]. Peu importerait après tout cette tentative, si elle ne correspondait à un obscur désir de beaucoup de catholiques, de faire triompher « l'Église, sinon dans les âmes, du moins dans la société » (*passim*). On devine dès lors la gravité du débat et pourquoi le P. Laberthonnière y a vu compromise l'essence même du christianisme.

Peut-être cependant ne faudrait-il pas confondre ceux qui « utilisent » et ceux qui élaborent une doctrine dont la nature est politique, non religieuse. Que l' « alliance » des catholiques avec des écrivains étrangers et hostiles au christianisme pur, mais épris du catholicisme

1. Descoqs, *A travers l'Œuvre de M. Maurras*, Paris, 1911.

tel qu'il s'est développé dans l'histoire, soit condamnable d'un point de vue mystique, la chose est évidente. Mais encore doit-on préciser de quelle alliance il s'agit. Le dessein de M. Maurras est un dessein *politique*; les problèmes étudiés par lui sont des problèmes sociaux et humains, l'*Enquête sur la Monarchie* en fait foi. La religion catholique se trouve saisie comme une force, inséparable de la vie intégrale du pays, normale à toutes les activités nationales; et par suite, il la faut à tout prix reconquérir. Lors donc que des catholiques croyants s'allient à de tels monarchistes, ce n'est pas en tant que croyants, mais en tant que monarchistes qu'ils s'y décident; et si par ailleurs l'œuvre nationale qu'ils attendent favorise le développement de l'*œuvre religieuse qu'ils préparent de leur côté*; ils s'associent à des hommes qui ne mutilent rien de l'action catholique, mais qui ne prétendent pas s'introduire en l'intime pensée catholique : Ne sera-ce pas là en effet la tâche des catholiques eux-mêmes?

Tel est du moins le point de vue théorique; et comment reprocherait-on à M. Maurras d'adopter une attitude politique et même politico-religieuse, puisque jamais il n'a prétendu faire œuvre catholique? Mais le dessein des catholiques qui sont ambitieux d'utiliser une doctrine qu'ils voient toute construite devant eux n'est peut-être pas aussi pur. Et de la distinction qu'ils surprennent en eux-mêmes entre le « monarchiste » et le « catholique », ils n'extrairont aucune excuse. Car le christianisme est le tout de notre vie, ou n'apparaît alors que comme une discipline morale, parmi plusieurs autres. Nul doute que le P. Laberthonnière n'ait avec raison attaqué la passagère formule d'une attitude permanente.

L'Église n'est pas une puissance de ce monde. Peu nous importent des méthodes qui assureraient des résultats tangibles et une domination empirique, si tout le « progrès » de l'action religieuse a été et demeure *extérieur*. Et comment pourrions-nous recueillir le « bénéfice » d'une lutte pour le triomphe social de l'Église, alors que nul effort spirituel n'aura été tenté? On nous dit que l'ordre matériel une fois établi, un ordre spirituel en découlera d'autant plus efficace qu'une armature plus forte en assurera le libre déploiement (p. 140-146). Mais de quel ordre veut-on parler? Un ordre matériel est par là même fixé et composé d'éléments stables. Nous voyons des hommes « qui sont organisés en d'autres hommes » (p. 64). Mais un ordre véritable « n'est jamais quelque chose de purement matériel, sur quoi l'esprit s'appuierait et dont il se servirait après coup » (p. 36). Ne dira-t-on pas que l'esprit en s'abaissant vers l'ordre matériel ne s'y arrête qu'un instant et ne nous conduit pas à oublier une fin supra-sensible? Mais vous vous matérialisez en vous accordant « matériellement avec ceux qui cherchent une fin empirique. » « De toute façon, vous vous fixez à la terre, vous vous attachez à ce qui est de la terre » (p. 155). Et de la sorte, est méconnue l'essence du christianisme. Le triomphe de l'Église

n'a jamais consisté et ne consistera jamais en un ordre établi qu'il suffirait désormais de « défendre » et de « maintenir » (p. 159). Le chrétien ne voit nulle part un « ordre régnant »; il pressent un ordre qu'il voudrait *faire régner*; saint Paul n'a-t-il pas dit que le monde est dans l'enfantement? (p. 161). L'Église ne peut entrer « dans un droit établi par d'autres pour le faire valoir et en bénéficier » (p. 162), elle rencontre, il est vrai, une réalité aggravée d'un mal éternel; cette réalité est un *fait*; c'est le fait même du monde. En aucun cas, elle ne peut considérer le monde comme dès maintenant organisé par un ordre idéal. Elle cherche dès lors à y introduire une vie nouvelle, laquelle n'est féconde que si les hommes « lui disent oui des profondeurs de leur être » (p. 270). Les chrétiens qui croient que la religion peut soudain s'introduire en des âmes que l'on aurait en quelque sorte disciplinées par avance se représentent le surnaturel comme une forme qui s'imposerait à une matière totalement distincte d'elle-même. De même l'Église n'a pas à considérer l'État comme une réalité objectivement donnée, qu'elle pourrait façonner ou utiliser du dehors; « mais elle a pour mission de l'achever en l'informant du dedans » (p. 281). Et l'Église n'a de la sorte aucune faveur à solliciter de l'État. « Si l'Église entre dans l'État, ce n'est point pour vivre de lui et encore moins pour vivre par lui; mais c'est pour le soulever au-dessus de lui-même » (p. 316). Qu'importe si l'Église n'obtient ainsi nulle force extérieure, et si les « chances » de conquérir ou de conserver un pouvoir s'anéantissent? Le chrétien ne comprend même pas le sens de ce mot : pouvoir terrestre. Il ne supprime pas d'ailleurs toute force et toute violence, mais la force et la violence qu'il laisse vivre en soi, ce sont les intrépides et incessantes paroles qu'il porte à tous ceux qui ne les veulent entendre, et il ne rencontre la force du monde qu'en s'y exposant, alors que s'acharnent sur lui les vraies violences du monde, la violence « du vieil homme qui ne veut pas se renoncer » (p. 361).

La Religion, ordre idéal, ordre spirituel, non seulement ne peut s'imposer par la force, *mais ne peut s'introduire à un moment opportun en des âmes que l'on aurait jusque-là préparées à la recevoir, grâce à une discipline terrestre, grâce à une discipline de ce monde*. Et quand même des chrétiens n'accepteraient d'une doctrine humaine que les avantages politiques, ce sont ces avantages eux-mêmes qu'ils n'ont pas le droit d'utiliser. L'Esprit ne s'abaisse pas sur des êtres qui n'ont pas, en toutes leurs démarches, appelé vers lui. La religion ne s'impose pas du dehors; et si elle demeure extérieure et ambitieuse de triomphes terrestres, non seulement le chrétien n'y retrouve plus l'expression de la vraie Église, mais il y surprend un langage hybride que toute vie profonde a abandonné.

On voit que dans ses pages les plus remarquables, le P. Laberthonnière a su dépasser le sujet limité qui lui servait de prétexte. Il n'a pas seulement fortement exprimé une antithèse entre le christianisme et les diverses modalités du néo-positivisme. Mais il a soulevé un pro-

blème plus vaste et qui se pourrait formuler ainsi : Y a-t-il accord possible entre les hommes qui espèrent le triomphe « terrestre » de l'Église et ceux qui vivent le Royaume en sa signification absolue? Et, sans doute à travers tout son livre le P. Laberthonnière affirme qu'un tel accord anéantirait la Religion, laquelle n'est pas et ne peut être « terrestre ». Mais de si hautes questions comporteraient une synthèse objective et théorique, que le P. Laberthonnière nous doit. Il serait ainsi amené à construire une métaphysique mystique, où le problème de la destinée du christianisme et la notion même de la grâce se trouveraient impliqués.

JEAN BARUZI.

Alexandra David. — LE MODERNISME BOUDDHISTE ET LE BOUDDHISME DU BOUDDHA. Paris, F. Alcan, 1911, 280 p.

Ce que semble promettre le titre de cet ouvrage, c'est une étude sur les efforts divers et très mal connus, par lesquels, dans l'Inde, au Japon, en Chine, en Europe même, de nombreux penseurs bouddhistes tentent de donner à la doctrine traditionnelle un sens de plus en plus vivant. Une étude de cette sorte serait très précieuse. Puisqu'il y a un modernisme bouddhiste, il importerait, en effet, que nous fussent décrits avec quelque détail l'œuvre des hommes qui le représentent, le caractère de leur talent et de leurs physionomies, les multiples aspects de leurs recherches et de leur apologétique. Si le livre de Mme Alexandra David laisse une impression un peu décevante, c'est sans doute parce que l'on s'était d'abord attendu à ce qu'un tel sujet y fût traité. Et, en voyant qu'à cet égard tout se réduit à des indications disséminées et à quelques citations d'auteurs hindous et japonais contemporains, on éprouve un très vif regret; et cela d'autant plus sincèrement que l'on devine chez Mme David une information abondante, très personnelle et très directe.

Que ce livre résulte d'impressions immédiatement éprouvées, voilà, d'ailleurs, ce qui le situe et lui donne son accent. Il ne prétend pas apporter des arguments inconnus, ni permettre de nouveaux éléments de discussion; mais, dans son commentaire, il va en quelque sorte du dedans au dehors, et la doctrine qu'il expose a été vécue avant d'être formulée. Une peinture de la vie du Bouddha, puis des pages sur les Quatre Vérités, le Nirvâna et le Karma sont de la sorte animées et rendues plus persuasives.

Un postulat est impliqué par tout l'ouvrage : c'est celui de l'absolue conformité du Bouddhisme originel et du Bouddhisme moderniste (p. 6 et *passim*). Celui-ci ne serait qu'un retour, et ne ferait que ressaisir, par delà les spéculations et les superstitions qui la déformèrent, une pensée encore accessible. Présenter le Bouddhisme comme

purement individualiste et rationaliste, et comme très distant d'un pessimisme métaphysique (p. 53), puisqu'il serait avant tout une méthode d'action, par où l'on atteindrait à la suppression de toute souffrance (p. 54); ce ne serait point, dès lors, innover, mais rejoindre la tradition la plus lointaine. Par là même, également, le développement du monachisme n'apparaîtrait plus peut-être que comme un fait accidentel dans l'histoire du bouddhisme; et, en interprétant de façon moins stricte et moins matérielle le terme de Sangha (p. 231), on se conformerait à l'enseignement du Bouddha lui-même. Le chapitre consacré à cette question est l'un des plus significatifs de tout le volume. Mme David se demande « si la doctrine bouddhiste est la cause directe de la fondation et du développement de l'Ordre des moines, ou si le Bouddhisme n'a fait que subir des influences qu'il n'a pu dominer ». (p. 218). Elle ne décide point; mais tous les arguments qu'elle propose favorisent la seconde hypothèse. « L'enthousiasme religieux que suscita la prédication du Bouddha se traduisit selon un rythme familier à l'Inde » (p. 219), dit-elle. Mais elle ajoute : « Ce rythme répondait-il à l'idée initiale du maître? » Et, citant le premier sermon du Parc des Gazelles : « Une vie de macérations est pénible, indigne et vaine... », elle conclut que « la phrase sonne... comme une condamnation anticipée » du monachisme qui suivra (p. 219).

Ce qu'il faudrait examiner, c'est donc la valeur même du postulat dont il s'agit. Il faudrait rechercher s'il n'est point arbitraire de négliger systématiquement, parce qu'elles furent plus tardives et se compliquèrent de métaphysique, les doctrines de l'École du Mahâyâna. Peut-être, en effet, y a-t-il en elles tout autre chose que des « déformations de la pensée bouddhiste » (p. 57). Il faudrait également se demander si le constant souci de montrer la modernité du Bouddhisme, et, pour cela, de le faire percevoir tout proche « des conclusions de la science d'aujourd'hui et... de la science de demain » (p. 2) ne nuit pas à l'originalité et à la profondeur du Bouddhisme même. Quelques lignes de Mme David sur la philosophie grecque (p. 2 et p. 3) laissent deviner à quelles méconnaissances une telle tendance peut conduire.

J. BARUZI.

J. Pacheu. — PSYCHOLOGIE DES MYSTIQUES CHRÉTIENS. — CRITIQUE DES FAITS. — L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE ET L'ACTIVITÉ SUBCONSCIENTE, VII-314 pp., 1911, Perrin.

M. Pacheu nous donne un intéressant ouvrage de vulgarisation. Il s'est efforcé d'écrire, non en théologien, mais en critique « qui observe les faits » (p. VII). La première partie du livre contient un essai sur la méthode psychologique de Myers ou de Pierre Janet et sur les travaux historico-psychologiques de M. Delacroix. Études et objections

demeurent ici trop élémentaires. Mais les chapitres où la nature affective des phénomènes mystiques est fort bien mise en lumière; et les analyses de la connaissance par l'amour (p. 112), contiennent çà et là le schéma d'un livre neuf. Je signalerai en particulier les pages ingénieuses sur « l'intuition intellectuelle sans images » affirmée par les mystiques : M. Pacheu montre fort bien que « les sentiments de présence », où la fusion avec la Divinité n'est pas exempte d'une imagination encore spatiale, ne sont pas les vraies intuitions intellectuelles; mais il y en a d'autres dont parlent les grands mystiques et qui sont une sorte « d'intuition pure d'un Être transcendant » (p. 147). Que de telles intuitions soient peut-être des illusions, ceci est un autre problème. Du moins sont-elles des connaissances « intellectuelles » auxquelles l'interprétation ordinaire conviendrait difficilement. Enfin, M. Pacheu distingue avec force les « grands mystiques » et les « bas mystiques », « dégénérés sans génie, névropathes sans puissance intellectuelle » (p. 169)[1]. Il signale les facultés de synthèse créatrice des grands mystiques, le soin avec lequel ils examinent leurs propres visions. Il montre, après M. Delacroix, — mais pourquoi n'y insiste-t-il davantage? — combien sont vaines les oppositions de l'ancienne critique entre « l'individualisme » mystique et la tradition (p. 254). Les vrais mystiques ont toujours cherché une tradition authentique. Il faut également remercier M. Pacheu d'avoir, à la fin de son livre, exposé et critiqué la théorie de la subconscience avec une pénétrante impartialité. Les forces subliminales ne cachent pas nécessairement un automatisme de déchet; pour un chrétien la réalité « transsubliminale » sera Dieu (p. 276). Mais de nombreuses difficultés subsistent : on ne peut comparer que de façon très extérieure l'activité créatrice de l'artiste et l'activité créatrice du mystique; et, de même, dans les analogies entre les modifications psychologiques du mystique et les habituelles altérations de la personnalité, l'examen d'une différence que signale avec raison M. Pacheu devrait être approfondi. En effet, la continuité de la mémoire et de la conscience est établie chez les mystiques à travers les divers états (pp. 288-289). Du moins il semble qu'il en soit ainsi. Et une analyse psychologique des *Relations spirituelles* de sainte Thérèse serait très précieuse à cet égard. M. Pacheu ne pouvait tenter rien de tel dans un livre trop général et élémentaire, mais qui n'en constitue pas moins une bonne introduction à l'étude des problèmes mystiques.

J. Baruzi.

1. La citation est de M. Delacroix. *Etudes d'Hist. et de Psych. du Mysticisme*, p. 3, F. Alcan.

Angelo Brofferio. — La Filosofia delle Upanishadas. Milano, Poligrafia italiana, 1911; XVI-235 p.

Ce livre, publié grâce aux soins de M. Attilio Luigi Crespi et détaché par lui d'une « Psicomitologia » en six volumes, a été écrit en 1880. Le caractère que lui a donné Brofferio lui permet de garder, aujourd'hui encore, un intérêt réel, en dépit des découvertes qui ont été faites depuis lors par les Indianistes.

Ce que Brofferio a voulu, tout d'abord, c'est commencer de combler ce qu'il appelle la « grande lacune » de la mythologie comparée. Selon lui, cette mythologie n'a que rarement aperçu et analysé les mythes qui concernent le monde intérieur (p. 6). Or il est impossible que des phénomènes comme la mémoire, l'imagination et la réflexion, par exemple, n'aient point suscité parmi les hommes un étonnement comparable à celui qui, en présence des phénomènes astronomiques ou météorologiques, fit surgir les mythes p. 9). Si nous ne distinguons point les mythes psychologiques, c'est parce qu'ils procèdent, en quelque sorte, d'un symbolisme du second degré. Quand une langue toute concrète traduit métaphoriquement des événements physiques, elle nous est facilement déchiffrable; car la transposition s'accomplit sur le même plan. Mais il n'en est plus ainsi, quand elle représente selon le même procédé une abstraction psychologique. Dans les Védas et les Upanishadas sont donc peut-être superposés deux sens secrets : l'un qui concerne le monde matériel, l'autre qui concerne le monde psychologique. L'œil ou le souffle pouvant apparaître comme des dieux non moins que le soleil ou le vent, ne devrait-on se demander si ce n'est point à eux, et non plus seulement à ceux-ci, que certains hymnes sont dédiés? (p. 30).

Après avoir ainsi montré que « l'étude du style doit précéder celle de la doctrine » (p. 37), Brofferio consacre une première partie de son livre à l'analyse critique des Upanishadas. Il les définit, les énumère, les classe, et fixe approximativement leur date. Il isole les plus anciennes, — les seules dont il fera usage et dont il dégagera, dans une seconde partie, le contenu philosophique.

L'identité absolue de Dieu et de l'âme, du *brahman* et de l'*atman*; tel est, dit-il, le point de départ des Upanishadas. Or, Dieu est tout à la fois sujet et objet (p. 106), « matière première » et « esprit primitif » (p. 116). L'âme, à son tour, est donc tout, et peut dire à Brahma : « Ce que tu es, je le suis... Je suis l'univers. » (p. 119). — Comment, cependant, le devenir peut-il s'ajouter à l'être? Par la disposition des attributs divins « selon une succession chronologique ». Le monde est Dieu dans le temps (p. 170); et la création est le changement de Dieu en âme (p. 124). Il y a désormais une âme universelle et des âmes individuelles; mais celles-ci, en vertu de ce processus, ne peuvent avoir qu'un caractère illusoire (p. 129).

Ce que relate ensuite Brofferio, c'est toute l'aventure de l'âme, depuis le moment où cette âme s'isole et où son illusion commence.

Pour s'individualiser, elle s'est unie non à un seul, mais à deux corps : l'un grossier, l'autre subtil, et qui est l'ensemble des sens (p. 144). Comment elle agit sur ces deux corps, quels états elle y traverse, quelles demeures alternantes elle y choisit, et par quelles voies elle s'en sépare, à l'instant de la mort; voilà peut-être ce que Brofferio a le mieux décrit; et ses pages sur les théories physiologiques des Upanishadas sont sans doute les plus personnelles de tout le livre. Elles le conduisent à l'étude des quatre formes successives que reçut le dogme de l'immortalité : immortalité avec le corps, immortalité de l'âme seule, métempsychose et délivrance. Et l'ouvrage se termine par l'examen des conditions de cette délivrance : inutilité des œuvres, et nécessité de la science.

Un remarquable don d'exposition, une documentation abondante et ingénieusement mise en valeur, un style alerte, tour à tour éloquent et familier, et une vive habileté dialectique justifient l'hommage ému que M. Crespi, dans une intéressante préface, adresse au talent et au caractère de son maître, et empêchent que soient trop sensibles les inévitables lacunes de ce livre, parfois trop résumé et encore, semble-t-il, trop occidental.

J. Baruzi.

III. — Morale.

L. Jeudon. — La morale de l'honneur. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. 246 p, Paris, F. Alcan, 1911.

Puisque la société doit, pour bien vivre, se soumettre le moi des individus, et puisque la morale est une des formes de cette conquête, il peut être efficace de multiplier les morales. Tel homme que le devoir pur laisserait indifférent sera peut-être décidé par les peines et les récompenses de la vie future, ou par des sentiments de sympathie. De nos jours il faut reconnaître que l'esprit social y met de la complaisance et laisse volontiers à l'individu le choix du supplice. Ce n'est peut-être pas un très bon signe de force, un esprit social vigoureux varierait moins ses efforts. D'ailleurs toutes les considérations abstraites sur la morale n'ont pas une très grande efficacité. Cependant elles ont encore une part d'influence, variable selon le temps, les lieux et les individus et elles peuvent être le point de départ d'une tradition qui deviendra puissante.

Il convient donc d'examiner avec sympathie les tentatives nouvelles, M. Jeudon nous propose une « morale de l'honneur. » Et certes nous la connaissions déjà un peu. Mais M. Jeudon a donné à l'honneur une importance tout à fait spéciale et prépondérante, il a discuté et raisonné, tâché de préciser la question et de faire une théorie développée de la nature, de l'origine, du rôle et de la valeur du sens de

l'honneur. Il a écrit en ce sens un livre intéressant, agréable, facile et clair, insuffisamment serré peut-être et pas aussi vigoureux parfois qu'on le voudrait, un peu trop optimiste aussi et où beaucoup de conventions sont trop aisément acceptées, qui vaut, en somme, d'être lu et critiqué.

Ce livre commence par une étude sur les opinions des philosophes concernant le sentiment de l'honneur et sa valeur morale. L'auteur se défend d'y faire « œuvre d'érudit ou d'historien », il a voulu seulement, dit-il, faire exprimer par des auteurs compétents les opinions qui lui paraissaient les plus utiles à noter pour la solution du problème moral. La plupart des philosophes, d'ailleurs, sont des adversaires de la morale de l'honneur.

La seconde partie, employée à l'exposé des faits et a la discussion dogmatique, est plus importante. M. Jeudon commence par étudier l'origine et l'évolution du sentiment de l'honneur. Il en trouve l'origine dans l'animalité. Le sentiment de l'honneur est « d'origine pré-politique », et « provient de la sélection sexuelle ». Les oiseaux et les mammifères surtout en fournissent la preuve. L'auteur fonde sa théorie sur de nombreux faits empruntés surtout à Darwin et à Brehm. Il rappelle les manœuvres de l'oiseau pour charmer la femelle, la sorte de vanité et d'orgueil qu'il paraît montrer. Il note aussi que ces sentiments persistent parfois en dehors de l'excitation érotique qui leur a donné naissance, et cite, d'après Brehm, un bouvreuil apprivoisé, qui après avoir sifflé, était tout fier quand son maître le complimentait, et triste s'il était blâmé. Les mammifères offrent aussi beaucoup de cas intéressants. Les mâles acquièrent ainsi un sentiment de l'honneur qui, par hérédité, se retrouve ensuite chez les femelles. Les mammifères « s'élèvent moralement au-dessus des oiseaux en ce qu'on note chez eux l'ébauche du sentiment de l'honneur, du rang social, et, par le dressage, des sentiments analogues à celui de la justice et du devoir ». « En tout cas, dit l'auteur, il nous paraît établi qu'il existe chez les animaux tous les éléments du sentiment de l'honneur, ou, plus exactement, de faux honneur, de celui qui ne porte pas sur le mérite moral, sur l'usage du libre arbitre, toutes choses qu'on ne peut en effet attribuer à l'animal sans outrepasser les inductions scientifiques. »

Ayant trouvé les premières formes du sentiment de l'honneur chez les animaux, M. Jeudon en étudie l'évolution chez l'homme. Il examine successivement l'honneur chez les sauvages et les barbares, chez les Grecs et chez les Romains, au moyen âge, au XVIIe et au XVIIIe siècles, et étudie les rapports de l'honneur avec la Révolution, avec le socialisme, il recherche enfin ce que l'honneur est devenu dans la littérature moderne. Sans attribuer au moyen âge l'importance qu'on lui avait donnée dans la formation du sentiment de l'honneur, il signale comme un fait bien remarquable, l'union, dans la chevalerie, de l'honneur et de l'amour qui rappelle singulièrement les origines animales de l'hon-

neur. Il essaye, à la fin du chapitre, de formuler les lois qui expriment comment l'honneur a évolué. Il s'est transformé sous les diverses influences sociales, politiques, religieuses, scientifiques, économiques. « Il se militarise sous le militarisme; il s'aristocratise et se christianise sous la féodalité médiévale; il devient le principe de la monarchie au temps de Montesquieu; il s'embourgeoise dans la bourgeoisie naissante, et il se démocratise avec la Révolution. » Il marche vers l'égalité, et « d'unilatéral il tend à devenir réciproque », il « progresse en extension de l'honneur individuel à l'honneur du clan ou de la tribu à celui de la cité, puis de la nation. « En même temps il se spécialise avec la division du travail social, et au-dessous de l'honneur commun à tous apparaissent les divers honneurs professionnels. Il passe également des formes extérieures et matérielles à la simple dignité de la conduite, il se spiritualise... il se dégage des préjugés et il finit par ne plus s'appliquer qu'aux seules choses qui dépendent de notre libre arbitre. » C'est du moins l'idéal dont il se rapproche, et il aboutit « à la fierté égo-altruiste qui s'estime et estime les autres au plus haut point possible, comme le veut encore notre philosophie ».

Après avoir étudié l'origine et le développement de l'honneur, il faut rechercher la place qu'il doit prendre. M. Jeudon trouve dans le sentiment de l'honneur la synthèse de la pure conscience morale.

Qu'est-ce au juste que l'honneur? Le mot est un peu vague. M. Jeudon a tâché, un peu plus loin, de le préciser. « L'honneur véritable ou bien fondé, dit-il, peut se définir : l'estime de notre mérite moral corroborée par l'estime des autres pour notre mérite moral, à condition d'estimer aussi les autres par analogie. Cette estime de soi et des autres doit même être portée au plus haut point possible par la conception de ce qu'il y a d'absolu dans la liberté morale. »

Après avoir examiné et critiqué la morale religieuse et la morale du devoir, l'auteur, s'inspirant de Descartes, analyse la conscience de l'homme d'honneur. Il y voit au premier plan « le sentiment moral proprement dit, c'est-à-dire de satisfaction et de remords ». Il admet la nécessité du libre arbitre, et même : « le sentiment du libre arbitre est nécessairement plus vif chez l'homme d'honneur que chez l'homme de devoir. Il n'admet ni la fatalité ni la grâce divine; il croit en lui d'abord, dans sa volonté et dans son courage. » Ce libre arbitre nous permet de choisir « entre le moi réel et le moi idéal que le moi réel est tenu de réaliser sous peine de se sentir méprisable, de se honnir lui-même. L'obligation morale résulte du remords anticipé, de la honte éprouvée à la seule idée de forfaire à l'honneur et de mériter l'infamie ».

Le sentiment de l'honneur est ainsi conçu comme la « synthèse de la pure conscience morale ». M. Jeudon développe sa conception de la morale fondée sur ce sentiment, il examine quelques difficultés, et je ne puis le suivre partout. Voici du moins un passage de portée générale. « Le respect de l'honneur de tous, comme du sien, l'aide donnée à

l'honneur de tous ; voilà en deux mots la morale de l'honneur... la morale nous défend de mépriser personne et nous commande d'estimer tous les autres hommes comme nous-mêmes. » L'estime que nous avons pour nous doit nous porter à mériter encore plus d'estime, l'estime de la personne humaine en général nous conduira à faire effort « pour accroître encore chez les autres le sentiment de leur dignité, à ne jamais désespérer de l'honneur des autres ni à les laisser en désespérer. Le bien sera dans l'accord entre l'estime des personnes, accord qui naîtra dans la mesure où tous deviendront aussi estimables que possible, à mesure de leur perfectionnement moral. » La morale doit tendre à rendre les hommes « le plus estimable possible. De ce point doivent dériver tous les préceptes particuliers de la morale pratique ». Le livre se termine par un chapitre sur la morale pratique et le principe de l'honneur comme guide de conduite.

Il y a une part de vérité dans la thèse de M. Jeudon, le sentiment de l'honneur peut parfaitement être considéré comme un des fondements de la morale. Je veux dire par là qu'il est un des sentiments qui permettent une adaptation relativement harmonieuse de l'individu aux autres individus. Encore faudrait-il préciser un peu plus ce que c'est que l'honneur et interdire comme déshonorante toute autre conception. Mais pour discerner entre le vrai et le faux honneur, il semble qu'il faille un autre principe que celui de l'honneur même, et par là le sentiment de l'honneur n'apparaît plus comme la synthèse de la conscience morale, mais plutôt comme un de ses éléments ou comme une de ses formes. M. Jeudon n'a pas critiqué avec beaucoup de rigueur les conflits qui peuvent s'élever entre ma conception de l'honneur et celle des autres. Faut-il tenir surtout à l'opinion des autres? faut-il tenir surtout à la nôtre? Cela n'est pas plus facile à dire que quand il s'agit simplement de la conscience. On pourrait se demander aussi pourquoi il nous est tellement recommandé de nous estimer nous-même et d'estimer les autres, si l'on ne voyait dans cette proposition d'une part une transformation assez légère du « respect de la personne humaine, de la croyance à sa valeur absolue sur quoi les criticistes ont tant insisté, et d'autre part, une des conditions utiles à la vie sociale et aux illusions qui la facilitent. Mais il ne faudrait pas la prendre trop au sérieux. M. Jeudon estime que « pour pouvoir mépriser un autre homme, il faudrait pouvoir se croire certain qu'il a pris une ferme résolution d'user en tout de son libre arbitre pour s'avilir et se dégrader lui-même ». Et je crois bien qu'à ce compte-là personne n'est méprisable, mais c'est peut-être rendre l'estime trop facile. M. Jeudon admet que « la bonne volonté... est le fond de tout homme, quoi qu'en disent les misanthropes ». Aussi juge-t-il qu' « une peine infamante ne doit être ni capitale ni à perpétuité ». Cet optimisme peut avoir quelques bons effets, il répond à certains besoins humains et sociaux. On peut donc avoir quelque plaisir à le voir répandre, puisque d'ailleurs la note opposée est éga-

lement donnée par d'autres auteurs et à condition qu'il ne prenne pas trop de force. C'est un cas de la division du travail. Considéré en lui-même, et d'un autre point de vue il paraît assez peu fondé.

FR. PAULHAN.

IV. — Histoire de la philosophie.

J. Segond. — COURNOT ET LA PSYCHOLOGIE VITALISTE, in-12, 170 p., Alcan, Paris.

A l'égard de l' « embrouillamini psychologique » antérieur, le vitalisme de Cournot lui impose une double attitude. Hostile à la « psychologie des psychologues », à Cousin et à Jouffroy qui, fanatiques de la méthode idéologique et de l'observation intérieure, creusent un fossé entre la vie et la pensée, il sait gré : à Condillac, malgré le caractère strictement analytique de sa méthode, du sentiment de la continuité, qui anime sa thèse de la sensation transformée; à Maine de Biran, malgré la fâcheuse opposition qu'il établit en l'homme entre l'humanité et l'animalité, d'avoir nié le dualisme cartésien et distingué une âme sensitive et animale et une âme raisonnable et libre, autrement dit un étage inférieur et un étage supérieur de la vie psychique; à Cabanis et à Broussais, malgré leur évident matérialisme, d'avoir reconnu au sein de la nature une continuité, excessive il est vrai, puisqu'elle ne distingue pas la vie et la matière, enrichi des sensations internes la sensation de Condillac et mis à néant la théorie de la table rase, restitué à l'anatomie, à la physiologie et à la pathologie leur rôle nécessaire dans les recherches psychologiques et enfin greffé la science de l'Esprit sur la science même du Corps.

La Psychologie occupe dans l'économie générale des connaissances humaines, telle que la conçoit Cournot, une place étroitement délimitée. Sans y insister davantage, retenons que pour Cournot, de quelque manière que s'établisse la série « scientifique » des « assises de la Nature », on aboutit toujours à distinguer la région de la *vie* de celle de la *matière* et de celle de la *logique*. Or Matière et Logique se rejoignent dans les Sociétés humaines de plus en plus mécaniques et formelles. Donc la Psychologie, dont le domaine va de la vie à la Société, est située sur un « terrain de transition ».

Cournot envisage la psychologie plus en *naturaliste* qu'en psychologue ou en philosophe. Lorsqu'on passe des phénomènes physiques aux phénomènes de la vie un « changement de clef » est selon lui nécessaire; la vie est irréductible à la matière. Au domaine de la vie appartiennent non seulement la vie organique, commune aux végétaux et aux animaux, et la vie animale, mais encore la vie intellectuelle, toutes trois à la fois distinctes et subordonnées. La Psychologie commence donc avec la physiologie et la biologie. Les problèmes

essentiels de la psychologie, tels que ceux du moi (substance), de la liberté (cause), des idées innées (assimilables aux types organiques, dont les individus procèdent) doivent être posés en termes biologiques, le fait de conscience se présentant comme un phénomène « très dérivé », développement du physiologique par l'intermédiaire de l'inconscient.

La vie intellectuelle se greffant sur la vie animale, la psychologie humaine se greffe de même sur une psychologie animale, triplement importante : elle nous offre en l'activité instinctive un type d'action proprement vitale, aussi mystérieuse que la vie même à notre expérience consciente et logique, point d'attache de l'activité géniale, métaphysique et religieuse, où se marquent la spontanéité de l'être et sa solidarité avec lui-même dans le temps, indice sensible de la finalité; par l'instinct elle éclaire l'habitude, réaction spontanée de l'être à sa propre activité, qui rend la prévision de son avenir impossible, dans l'ignorance où nous sommes, sinon des causes qui agissent sur lui, du moins des données historiques de son passé intime, et qui conduit par là à l'hypothèse d'une spontanéité pure, indépendante de toutes conditions extérieures; en montrant chez l'animal le développement graduel de sensations, de perceptions, d'idées rudimentaires, elle souligne la continuité de la psychologie animale et de la psychologie humaine. Ici des vues de Cournot sont à rapprocher celles de Ravaisson et surtout de Bergson.

La continuité en effet est la règle, du physiologique au psychologique et, au sein même de la conscience, de la sensation aux formes supérieures de la pensée. Là est la vérité du Condillacisme. Mais son erreur est de méconnaître la nécessité d'une intervention des énergies vitales pour assurer les transformations successives. La continuité des phénomènes lui en a masqué l'évidente irréductibilité.

Nous touchons à un point capital de la pensée de Cournot. Qu'étudie la psychologie animale, sinon l'espèce et sa caractéristique, décelables toutes entières ici dans l'individu? De même la psychologie humaine doit avant tout s'attacher à l'espèce : elle suppose donc la sociologie. La société, le milieu, la vie commune qui anime races et peuples, sont les médiateurs entre l'organisme et les facultés individuelles, entre l'Homme de la Nature (Homme animal) et l'Homme intellectuel (Homme civilisé). Les Sociétés sont des phénomènes vitaux qui ont leurs lois propres distinctes de celles de la Nature organique ou inorganique. Dans leur développement se manifeste l'intervention vitale de « causes étrangères à la délibération humaine ». L'existence de cette vie collective se démontre en particulier par l'existence du langage, qui détermine l'homme à titre d'être social sans commune mesure avec les animaux. La pensée individuelle et réfléchie n'est que l'instrument inconscient de l'instinct vital collectif : le plus essentiel de son œuvre s'opère à son insu. Mais au cours de leur évolution les sociétés organiques se pénètrent

chaque jour davantage de mécanisme et de calcul. L'homme occupe une place à part, à la rencontre de la vie et de la logique. Donc la psychologie supérieure doit être collective, historique et ethnologique. L'analyse directe de l'esprit humain, chère au psychologue pur, ne peut rien donner de bon : le langage, sur lequel et à l'aide duquel elle opère, conservant précisément les traces de tout le développement antérieur. Cournot se trouve devancer ici MM. Ribot et Lévy-Bruhl.

Il y a plus : l'observation interne est impossible, car elle n'a rien de l'observation scientifique, et le fait de conscience en lui-même est inexplicable, engagé qu'il est dans la continuité du psychique avec lui-même et avec le biologique; la discontinuité radicale et nécessaire du langage le condamne encore ici comme instrument d'observation et d'analyse (Ravaisson, Renouvier, Bergson). Aussi la langue psychologique n'est-elle pas encore faite et dans cette direction est-elle impossible à faire. Que dans la détermination de l'origine de la vie psychique on veuille descendre comme Condillac ou remonter comme Cousin, l'impuissance de l'observation interne est la même. La psychologie des philosophes n'est donc ni utile, puisqu'elle n'aboutit pas, ni enseignable, puisqu'elle est vide.

La psychologie humaine sera empirique comme la psychologie animale et son œuvre sera relativement simple en présence des facultés naturelles que l'homme tient de la vie animale, imagination par ex. et passion. Mais chez l'homme la vie intellectuelle prime la vie animale. Or ici plus le psychique est complexe, plus les données anatomo-physiologiques vont s'appauvrissant. Sans doute en ce qui concerne les sensations peut-il être possible de parler d'organes déterminés. Mais quand le temps intervient, il n'est plus moyen d'en appeler directement à la structure organique, car les relations temporelles sont exclusivement propres à « la conscience intime de l'existence personnelle ». La mémoire suffit à démontrer l'indépendance du psychologique à l'égard du physiologique. Ainsi prise, la psychologie humaine aboutirait à une solution de continuité. Pour y échapper il lui faut essayer de rétablir indirectement le lien entre les faits intellectuels et les données anatomo-physiologiques. A cette œuvre contribueront utilement psychologie pathologique, statistique et pédagogie expérimentale.

Mais parmi les facultés de l'homme il en est qui sont moins individuelles qu'humaines et dépassent l'animalité : ce sont les fonctions rationnelles, qui relèvent de la logique et non de la physiologie, distinctes à la fois des instincts primitifs et des instincts supérieurs (génie) soumis à des conditions organiques. La psychologie rationnelle se rapproche de la morphologie, elle étudie les formes, elle s'identifie à la morale et surtout à la logique. De la sensation qualitative et spécifique elle montre que rien n'intéresse la science qui n'en retient que la nature formelle et spatiale. Donc science et intelligence sont indépendantes de la sensibilité pure. Les notions scienti-

fiques et morales, rationnelles et universelles, en dépit des psychologues, ne sont pas d'origine psychologique (ex. notions de personnalité et de droit). Nous ne sommes plus ici dans le vitalisme, mais dans le rationalisme. Ce « changement de clef » rend seul possible une théorie de la raison à laquelle l'observation interne est impuissante à aboutir. « La psychologie empirique est séparée de la psychologie rationnelle par toute l'épaisseur des sciences ».

Vitalisme et rationalisme psychologiques restent purement phénoménistes. Mais les instincts supérieurs de l'individu humain l'induisent à se révolter contre les abstractions desséchantes de la logique et l'invitent à poser l'âme comme une « force vivante » issue d'un vitalisme supérieur : une foi et un enthousiasme qui dépassent la raison affirment l'existence d'un monde invisible et transcendant. Ce transrationalisme s'installe, au nom de l'individu tout entier, à côté et au delà du rationalisme. Ainsi se couronne la psychologie de Cournot, vigoureux et ingénieux effort pour établir entre la vie organique et la vie psychique une continuité qui n'exclut pas l'intervention au cours du développement des énergies créatrices : le supérieur continue l'inférieur sans se réduire à n'en être que la conséquence. Deux appendices (les origines du vitalisme de Cournot — Cournot et Comte) complètent cet intéressant exposé.

Dr Ch. Blondel.

Luigi Perego. — L'idealismo etico di Fichte e il socialismo contemporaneo (*Per una religione socialista*). 1 vol. grand in-8°, xi-268 pp., Modena, Formiggini, 1911.

Le sous-titre de l'essai de M. Perego en désigne fort exactement l'intention. S'il a étudié le rapport entre l'idéalisme moral de Fichte et le socialisme contemporain, c'est pour mettre en tout son jour l'idée d'une *religion socialiste*; et c'est dans cette notion d'une sensibilité et d'une société religieuses vraiment conformes aux aspirations actuelles qu'il lui semble découvrir l'essence même du mouvement socialiste moderne. Aussi est-il amené à envisager comme inessentiel le matérialisme historique des marxistes; et si le néo-kantisme d'un Bernstein lui paraît, en son idéalisme agnosticiste, plus près d'atteindre à l'esprit du mouvement, il dénonce en lui précisément cette séparation bien kantienne affirmée par Bernstein entre l'idéal de justice situé dans la transcendance du Noumène inconnaissable et les réalisations pratiques localisées dans la sphère purement utilitaire où se tiennent les réformistes du marxisme. Seul, l'idéalisme subjectif de Fichte, par l'immanence qu'il affirme de l'idéal absolu et inaccessible dans l'activité pratique qui s'efforce à le réaliser, répondrait à la nature véritable de l'activité socialiste, laquelle s'oriente par des conquêtes

successives et toujours tenues pour insuffisantes vers la réalisation tenue dès lors pour indéfiniment lointaine d'une justice idéale et absolue. Et cette sorte de subsomption du mouvement socialiste à l'idéalisme philosophique ne se réduit pas à une simple interprétation philosophique d'un mouvement social. A qui cherche l'âme de ce mouvement selon l'esprit de la méthode de Fichte, seule pourra répondre la reconnaissance d'une activité fondamentale par laquelle l'action de chacun s'absorbe dans l'action et l'aspiration de tous; et cette reconnaissance, sentimentale du reste et opérante par nature, fera du socialisme, dynamiquement envisagé, la religion nouvelle. Car la religion, laquelle exprime par ses rites, ses symboles, ses institutions, la religiosité foncière, n'est autre chose, en somme, que l'organisation imprimée à nos sentiments en fonction de l'universel.

Mais si une méthode inspirée de Fichte permet d'interpréter en ce sens le socialisme contemporain, l'étude historique et directe du socialisme contemporain autorise le philosophe à l'interpréter ainsi dans le sens de l'idéalisme de Fichte; et il ne faudrait pas croire que la méthode employée par M. Perego à la démonstration de sa thèse fût en effet tendancieuse et apriorique, qu'elle constituât une *philosophie de l'histoire* appliquée complaisamment au fait du socialisme. Bien plutôt dirions-nous que l'étude minutieuse et directe qu'il a poursuivie séparément et de l'idéalisme subjectif et du mouvement socialiste lui a suggéré l'hypothèse d'un parallélisme exact entre le fait et la doctrine, et que l'effort qu'il a produit pour vérifier l'hypothèse l'a conduit à identifier la doctrine au fait qu'elle explique de la sorte par une véritable immanence. De telle façon que Fichte apparaîtrait dans l'histoire des idées comme le prophète du socialisme ultérieur, et que l'interprétation idéaliste de celui-ci, *réalisant* l'intuition de Fichte, serait incomparable à l'interprétation matérialiste, qui entravait par son fatalisme et ses préventions utopiques l'effort de l'activité socialiste, ainsi qu'à l'interprétation néo-kantienne, qui, vraiment rétrograde, tendrait à dissoudre l'effort socialiste pour en incorporer les éléments à l'activité du libéralisme bourgeois. A cette double adultération du mouvement s'oppose en effet la conception religieuse de M. Perego. Et si, du point de vue philosophique, il essaye ainsi de montrer la victoire historique et concrète de l'idéalisme moral de la liberté sur le fatalisme matérialiste et sur l'agnosticisme kantien, du point de vue religieux il essaye d'établir l'originalité de la religion nouvelle et l'inaptitude des religions de la transcendance surnaturelle, en particulier du christianisme concret, à englober cette nouvelle religion, laquelle précisément a pour caractère son affirmation d'un absolu terrestre et immanent. Or cette victoire qu'il retrace de la religion socialiste sur la religion chrétienne et sur le socialisme religieux des chrétiens sociaux est identique, à qui envisage l'âme des religions et des doctrines, à cette victoire qu'il retraçait du véritable idéalisme, pratique et social, sur le faux idéalisme, théorique et indi-

vidualiste, de la doctrine qui réalise la libération sur la doctrine qui affirme la liberté. Et si le christianisme traditionnel, lié à la transcendance du Divin et à la négation du corps coïncide, en son attitude individualiste, avec le Kantisme, lié à la transcendance du Noumène et à l'acceptation résignée et dédaigneuse de la matière, l'un et l'autre, sacrifiant en somme la *réalité* du Devenir et de l'activité terrestre, laissaient le champ libre, aussi bien à l'affirmation individualiste et matérielle du libéralisme économique et bourgeois, qu'à l'affirmation également individualiste mais spirituelle de la sainteté. D'où il suit que la victoire philosophique et religieuse de la conception idéaliste est, en même temps, une victoire terrestre de l'économie morale du socialisme sur l'économie matérielle du libéralisme bourgeois.

Cette interprétation *réaliste* du socialisme contemporain permet à M. Perego de justifier l'interprétation *matérialiste* du mouvement social que les marxistes constituèrent, tout en marquant la limite de cette légitimité. Le matérialisme historique, avec sa théorie des superstructures idéologiques et sa thèse de l'éducation — épiphénomène, fut la réaction nécessaire d'un socialisme du concret contre l'idéologie abstraite du kantisme hégélien. Et par là se trouve garantie l'exactitude du paradoxe scandaleux qui assimile la question sociale à une question de ventre. Mais le matérialisme historique, parce qu'il exclut l'efficacité de l'effort et de l'éducation et la nécessité primordiale de la moralisation par l'activité libératrice, offre aux travailleurs un idéal statique et fait d'utopie; et, parce qu'il leur propose cette utopie, il les expose, une fois désillusionnés, à perdre de vue tout idéal de justice pour s'abandonner aux satisfactions bourgeoises du réformisme; mais, parce qu'il leur propose une utopie, il les condamne, s'ils gardent leur illusion, à perdre également de vue l'idéal de justice pour pratiquer uniquement la lutte de classes et s'adonner, fidèles au préjugé en faveur de la violence, à l'action brutale que préconise le syndicalisme révolutionnaire.

Ainsi la conception idéaliste et religieuse que s'est faite M. Perego du socialisme contemporain l'amène à opposer le socialisme, tel qu'il le représente, et au socialisme des réalisations parlementaires, et au syndicalisme anarchiste des libertaires, non moins qu'au socialisme religieux des chrétiens sociaux ou de Saint-Simon. Ni la théorie de l'action directe ne semble répondre à son idéalisme, ni le mythe catastraphique de la grève générale ne semble s'accorder avec le symbolisme religieux nouveau qu'il pressent. Et pourtant, ce socialisme quelque peu indéterminé paraît conforme sur un point capital à la thèse sociale de M. Georges Sorel aussi bien qu'à la thèse philosophique de Fichte : l'idéal socialiste est religieux et non intellectuel; il est immanent à l'effort concret; il réside dans le travail; il s'incarne, toujours inaccessible en son absolu qui nous oriente et nous inspire, dans l'acte social qui nous libère et nous moralise.

Et c'est là, apparemment, la signification *philosophique* du livre de

M. Perego. Il a voulu faire saisir, par l'incorporation d'une doctrine de la liberté à un mouvement social contemporain, ce qu'il y a d'actuel et de vrai dans l'idéalisme de la libération, ce qu'il y a de mort et de faux et dans le matérialisme de la nécessité et dans l'agnosticisme de la liberté immuable La conclusion de son étude en est la preuve, puisqu'elle nous montre l'idéal de la liberté *en acte* inspirant la philosophie contemporaine de toutes tendances et de toutes écoles, aussi bien le contingentisme idéaliste de M. Boutroux que le positivisme de M. Tarozzi. Et le caractère social et religieux de cette affirmation commune est une marque de la cohérence de la conception formée par M. Perego, justifiant ainsi l'identification que formule son œuvre de la religion socialiste à l'idéalisme de la liberté.

J. Segond.

Benedetto Croce. — La filosofia di Giambattista Vico, 1911, Bari, Laterza e figli, editori, IX-316 p.

Le nom de Vico est loin d'être inconnu en France. Il y a été introduit par Michelet qui, dans les dernières années de sa vie, appelait encore l'Italie : « Cette seconde mère et nourrice qui, jeune, m'allaita de Virgile et, mûr, me nourrit de Vico, puissants cordiaux qui tant de fois ont renouvelé mon cœur ». L'année même (1827) où la *Seconda scienza nuova* paraissait dans la traduction française de Michelet, sous le titre : *Principes de la philosophie de l'histoire*, Ballanche écrivait, dans ses *Essais de palingénésie sociale*, que si Vico avait été connu en France au XVIIIe siècle, il aurait exercé une influence bienfaisante sur les révolutions qui s'y produisirent. Parmi les autres philosophes et historiens français qui connurent les œuvres de Vico, il faut citer Jouffroy, Lerminier, Chateaubriand, Cousin et, plus tard, Laurent, Vacherot, De Ferron, Franck, Cournot, etc. Auguste Comte avait lu et admiré Vico, ainsi qu'en témoigne une lettre qu'il écrivit en 1844 à Stuart Mill. Et l'énumération ne serait pas complète si, à cette liste déjà suffisamment longue, on n'ajoutait le nom de Gambetta qui, jeune encore, nourrissait le projet d'écrire une histoire générale du commerce, d'après le schéma des *ricorsi* de Vico. Bref, la popularité de Vico en France fut telle, à un moment donné, qu'on y trouve des allusions satiriques dans plusieurs passages des romans de Balzac et dans *Bouvard et Pécuchet*, de Flaubert.

Mais il est juste de dire que cette popularité fut toute de surface et que l'influence de Vico a été à peu près nulle sur les philosophes et historiens français. Ses idées n'ont laissé en France aucune trace profonde et durable, sauf, peut-être, pense M. Croce, dans les théories de Fustel de Coulanges sur la cité antique et sur les origines de la féodalité.

Il n'en fut d'ailleurs pas autrement hors de France, et même dans le propre pays de Vico. Son nom était connu de quelques érudits, mais ses idées, jugées tantôt obscures, tantôt paradoxales, n'ont jamais été l'objet d'une attention et d'une discussion sérieuses.

Un pareil jugement, si toutefois il est permis de parler de jugement à propos d'une attitude purement dédaigneuse, était-il mérité ? M. Croce ne le pense pas, et c'est pour réhabiliter son compatriote méconnu qu'il a écrit le livre dont nous nous occupons aujourd'hui et dans lequel se révèle une fois de plus sa vaste érudition et son admirable talent d'exposition et de dialectique.

Vico serait tout simplement, d'après M. Croce, un génie méconnu et digne d'occuper une des premières places parmi les grands philosophes des temps modernes. La méconnaissance de son génie tient à deux causes, dont une pour ainsi dire extrinsèque, fournie par les conditions politiques de son pays, l'autre intrinsèque, en rapport avec la place même que Vico occupe dans l'histoire de la philosophie. Il est à peu près constant, dit M. Croce, que les grands hommes en général, les grands penseurs en particulier, arrivent à une notoriété d'autant plus grande que le pays qui leur a donné naissance occupe une place plus élevée dans la hiérarchie politique, exerce une influence plus grande sur les destinées générales du monde civilisé. Or, on sait l'état misérable auquel l'Italie se trouvait réduite politiquement à la fin du XVIIe siècle et au commencement du XVIIIe. Morcelée, partagée entre plusieurs maîtres étrangers qui s'y disputaient le pouvoir et cherchaient par tous les moyens à étouffer la moindre manifestation de la pensée autonome et des aspirations nationales, l'Italie formait dans le concert des puissances européennes une quantité tout à fait négligeable, et tout le monde était convaincu *a priori* qu'elle n'était pas un terrain propice à la naissance de grands hommes.

Explication ingénieuse et, à la rigueur, plausible, mais la raison que nous avons appelée intrinsèque nous paraît plus vraisemblable. La philosophie de Vico est en effet avant tout une philosophie de transition qui clôt le XVIIIe siècle et inaugure ou présage le XIXe. Vico s'oppose à la fois à l'intellectualisme de Descartes, de Spinoza, de Leibniz et à la tradition chrétienne : mais n'osant rompre ouvertement avec cette dernière il est obligé de donner aux audaces de sa pensée une forme souvent obscure, ambiguë, afin de ne pas s'attirer les foudres de l'Église et d'échapper à l'accusation de « libertinage », d'épicuréisme, d'athéisme.

Or, les philosophies de transition jouissent de peu de faveur auprès du grand public qui préfère les situations nettes, les affirmations univoques, susceptibles de lui fournir des règles claires et précises pour la conduite de la vie et des affaires. Les idées de Vico pouvaient être (et étaient effectivement) très profondes, géniales même, mais il fallait les débarrasser de trop de scories, pour mettre à jour l'or pur

dissimulé au fond, et le XVIIIe siècle, combattif, agressif, pressé de vivre et de vaincre la tyrannie de l'autorité politique et religieuse, de toutes les autorités, ne pouvait ni ne voulait s'attarder à ce travail de patience, sans parler qu'il considérait comme suspecte et rétrograde toute concession à l'Église, fût-elle dictée par de simples raisons de prudence.

Ce siècle croyait fermement à la raison et à sa puissance efficace. Il a été élevé et fortifié dans cette croyance ou, plutôt dans cette conviction par toute l'évolution de la pensée philosophique. Comment pouvait-il, dès lors, accueillir avec sympathie ou avec intérêt une philosophie qui osait mettre en doute l'efficacité de la raison, s'opposer à l'intellectualisme et aux méthodes dont il faisait usage pour l'élaboration de la vérité ?

Mais si la philosophie de Vico est une réaction contre l'intellectualisme du XVIIIe siècle, c'est-à-dire contre tout ce mouvement enthousiaste et fécond d'où est sortie la science moderne, est-elle pour cela anti-scientifique ? Pas le moins du monde. Elle cherche tout simplement à établir, à côté des sciences du monde physique, les bases de la science du monde humain. Mais, pour réaliser cette tentative, les méthodes régnantes avaient paru à Vico d'autant plus insuffisantes que, sans s'en rendre compte, il était choqué par l'opposition dans laquelle elles se trouvaient avec les croyances chrétiennes dont il était encore tout imprégné. D'où la nécessité dans laquelle il crut se trouver de donner de sa tentative une justification gnoséologique, qui est la négation même de la gnoséologie intellectualiste.

La vérité, dit-il, ne nous est accessible que dans la mesure où notre investigation porte sur des réalités dont nous sommes les auteurs; autrement dit, la vérité, à ses yeux, se confond avec le fait. Or, comme le monde physique, extérieur, n'est pas notre œuvre, il est impossible que nous en obtenions jamais une connaissance vraie. Cette connaissance, celui-là seul la possède qui a créé le monde, c'est-à-dire Dieu. Mais à l'homme, la *science* du monde est inaccessible : il ne peut en avoir qu'une *conscience*, posséder à son sujet non la *vérité*, mais ce que Vico appelle *il certo*. La géométrie, semblerait-il, échappe à cette condamnation : comme il examine les points, les lignes et les figures qu'il crée lui-même, le géomètre peut se croire en possession d'une science. Mais cela n'est vrai qu'en apparence; car les points, les lignes et les figures du géomètre sont des constructions arbitraires, et toutes les définitions mathématiques en général, quelque rigoureuses qu'elles paraissent au premier abord, ne portent que sur des noms, sur des mots, impuissantes qu'elles sont à embrasser les choses, à atteindre la réalité dans son essence intime. Bref, la méthode mathématique consiste à créer des réalités d'après des définitions formulées au préalable, c'est-à-dire à créer ce qu'on connaît, au lieu de suivre la marche inverse, du créé à la connaissance, qui est celle de la science vraie.

Mais si le monde physique ne nous est accessible que du dehors, parce qu'il n'est pas notre œuvre, il en est tout autrement du monde humain, c'est-à-dire des événements historiques, des institutions politiques et sociales, des manifestations de l'esprit. Ce monde-là est bien notre œuvre, notre création à nous et, puisque nous l'avons fait et dans la mesure où nous l'avons fait, nous pouvons le connaître et, bien exploré, il est susceptible de devenir l'objet d'une science vraie et parfaite, d'une science quasi-divine.

Telle est la théorie de la connaissance de Vico. Pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, se trouve affirmée aussi nettement, non seulement l'autonomie des sciences morales par rapport aux sciences physiques, mais encore la nécessité d'appliquer aux premières une méthode différente de la méthode mathématique, parce que leur objet, au lieu d'être constitué par des réalités de construction arbitraire, comme les réalités géométriques, ou par des réalités qui, tout à fait extérieures à l'homme, ne peuvent être saisies que par une perception claire et distincte, laquelle permet seulement d'en embrasser les contours, est constitué par des réalités qui sont la propre création de l'homme et dont celui-ci peut, pour cette raison même, acquérir une science complète et exacte.

Mais l'opposition de Vico à l'intellectualisme en général, au cartésianisme en particulier, ne s'arrête pas là. Elle se manifeste jusque dans le point de départ qu'il assigne à l'étude de l'histoire. Alors que le cartésianisme n'attachait de l'intérêt qu'à l'universel et à l'abstrait, négligeait l'individuel et fuyait avec horreur les manifestations primitives de la vie historique de l'humanité, Vico adopta une attitude toute contraire, en s'arrêtant avec prédilection à l'individuel et aux âges primitifs, à ce que M. Croce appelle de l'expression dantesque : la *selva selvaggia* de l'histoire. Et tandis que le cartésianisme généralisait la psychologie des époques civilisées, en l'étendant à tous les âges et à tous les peuples, Vico affirmait que les modes de sentir et de penser varient d'une époque à l'autre, d'un peuple à l'autre et demandent chacun une étude à part, en se plaçant au point de vue des conditions générales de l'époque considérée.

Pour dégager, sinon les lois, les tendances générales de l'évolution historique de l'humanité, Vico ne possédait, cela va sans dire, aucune des innombrables ressources dont disposent l'historien de la civilisation et le sociologue modernes. L'ethnologie et l'anthropologie n'étaient pas encore nées à son époque. Mais il pouvait faire état des découvertes archéologiques de l'époque humaniste et remonter ainsi jusqu'aux premiers commencements de la civilisation italienne. Aussi a-t-il largement profité des témoignages et matériaux fournis par ces découvertes et, considérant l'histoire de Rome comme une histoire-type, comme une histoire pour ainsi dire normale, il crut pouvoir attribuer à ses déductions une valeur universelle.

Les formes primitives de l'esprit se manifestent, d'après Vico, par

la prédominance à peu près exclusive de l'imagination dans le domaine théorique, par le règne de la force et de la violence arbitraires dans le domaine pratique et par ce qu'il appelle la civilisation barbare ou la sagesse poétique dans la science empirique correspondante.

C'est là d'ailleurs la deuxième phase de l'évolution de l'esprit dont la première est celle de la sensation pure et simple. Mais, peu à peu, l'universel imaginatif cède la place à l'universel intelligible, la violence à l'équité, l'arbitraire à la justice et avec l'établissement et le développement de cette troisième phase, le cycle de l'évolution historique se trouve accompli. Les peuples retombent alors dans la barbarie, pour recommencer le cycle que nous venons de décrire. C'est la fameuse théorie des *ricorsi*, la partie la plus connue de l'histoire de la philosophie de Vico. Il est incontestable qu'ainsi formulée, cette théorie, établie d'après la seule histoire de Rome, est sujette à de nombreuses exceptions. Mais, réduite à de justes proportions, elle renferme un grand fonds de vérité, puisqu'elle représente l'histoire comme une succession de luttes, soit pour le pouvoir politique, soit pour la prépondérance sociale, ces luttes aboutissant à l'ascension de classes nouvelles, moins raffinées, plus incultes, venant se substituer à celles que la longue possession du pouvoir a démoralisées au point de les rejeter, elles aussi, dans la barbarie. On trouve ainsi dans la philosophie de Vico les premières ébauches de la théorie de la lutte des classes et les premières « réflexions sur la violence ». C'est ce qu'a très bien vu un des théoriciens modernes du socialisme et de la violence, M. G. Sorel, qui, après avoir consacré une étude à Vico, a appliqué sa doctrine des *ricorsi* à l'histoire du christianisme primitif et à celle du mouvement prolétarien moderne.

On trouve encore beaucoup d'autres choses chez Vico. M. Croce nous expose ses considérations très profondes et, sur beaucoup de points, très modernes, sur l'origine de la poésie et du langage, du mythe et de la religion, que Vico considère comme des productions spontanées, pour ainsi dire naturelles, de l'esprit humain, sur la conscience morale, sur le droit et sur la providence, où il se révèle, à travers des formules destinées à donner le change, partisan de l'immanence. Ses idées sur les sociétés primitives, ou « héroïques », sur Homère et la poésie primitive, sur le retour à la barbarie, entre la chute de l'Empire romain et l'établissement du christianisme, révèlent une grande puissance d'analyse et une compréhension profonde de la nature du processus historique.

Après avoir lu le livre de M. Croce, on n'éprouve aucune difficulté à convenir avec lui que, s'il ne fut pas un génie au sens propre du mot, Vico a été un grand, un très grand penseur qui a semé des idées à pleines mains et que, s'il est mort méconnu ou ignoré, c'est parce qu'il est venu au monde trop tôt, qu'il appartenait à une génération qui ne possédait pas encore la mentalité nécessaire pour le comprendre. A cette génération, le sens historique faisait totalement défaut et, avec

le sens historique, son corollaire nécessaire : l'idée du développement progressif et spontané de la vie des nations. Il a été réservé au XIXe siècle de reprendre l'œuvre de Vico, avec une ampleur qui n'a fait oublier que trop facilement les modestes origines de ce mouvement. On ne peut que regretter cet oubli et souhaiter que le livre de M. Croce contribue à réparer l'injustice dont fut victime celui qu'on peut appeler sans exagération un des plus grands représentants de la pensée philosophique moderne.

Dr S. JANKÉLÉVITCH.

Kant. — GESAMMELTE SCHRIFTEN (éd. de l'Académie des Sciences de Berlin), t. XIV, 1 vol. in-8°, LXII-637 pp., Berlin, Reimer, 1911.

Le 14e volume de la grande et définitive édition des œuvres de Kant est en même temps le premier de la troisième et dernière subdivision, celle qui renferme le legs manuscrit et qui se composera de neuf tomes. — Il s'ouvre par une *Introduction* que précède un *Avant-propos* de l'éditeur, M. Erich Adickes. L'*Introduction* explique la méthode qui a présidé à la publication de ce legs manuscrit. On avait à utiliser deux sortes de sources : les feuilles volantes et les notes marginales inscrites par Kant sur ses propres ouvrages ou sur les traités de Baumgarten, Meier, Eberhard, etc., dont il faisait usage pour ses leçons. Fallait-il tout publier, ou faire un choix? On s'est résolu à tout publier, afin de livrer au public tous les matériaux nécessaires pour suivre l'évolution de Kant et saisir exactement sa pensée, et de peur qu'une sélection ne procédât d'un principe tout subjectif. Mais il a fallu organiser ces notes éparses. On les a réparties en huit groupes. Mettant à part celles où l'on peut voir une esquisse d'œuvres projetées ou bien des remarques sur les œuvres publiées, on a rangé le reste sous les chefs suivants : mathématiques et sciences de la nature, géographie physique, anthropologie, logique, métaphysique, morale et philosophie du droit, philosophie de la religion. Dans chacun de ces groupes, on s'est décidé, suivant les cas, soit à classer les notes du philosophe selon un ordre chronologique (ainsi pour la métaphysique, où il est très important de voir l'évolution de la pensée kantienne), soit à les classer selon les matières mêmes auxquelles elles se rapportent (ainsi pour la logique et l'anthropologie, à l'égard desquelles cette évolution offre peu d'importance). Les notes marginales sur les traités des prédécesseurs de Kant ont exigé la reproduction totale ou partielle des textes annotés. — L'*avant-propos* de M. Adickes nous fait connaître le labeur écrasant que lui a demandé, depuis 1896, la préparation de cette mise au point des manuscrits de Kant, et la part qu'ont prise à ce travail plusieurs savants, surtout l'histoirien Carl Schirren et le Dr Gans. Il nous explique aussi la manière différente dont a été

déterminé le commentaire aux œuvres contenues dans ce premier volume, suivant qu'il s'agissait des sciences mathématiques et des sciences de la nature ou de la géographie physique. Dans le second cas, une brève référence à l'œuvre déjà publiée par Kant lui-même suffisait. Dans le premier cas, il a fallu étendre le commentaire et donner des citations très longues des auteurs auxquels Kant se réfère.

J. Segond.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

The Psychological Review.

(Vol. XVII, 1910.)

N° 4. — F. Urban. *La méthode des impressions constantes et ses résultats* (229-259). — Le jugement d'un sujet qui compare deux impressions sous des conditions bien définies et constantes, ressemble à ces calculs de chances dont il est question dans le calcul des probabilités; a *priori*, rien ne détermine ces probabilités : c'est l'observation qui doit les fixer : mais l'expérience montre qu'en comparant une impression fixe avec d'autres d'intensité variable, la probabilité varie selon l'intensité. F. Urban a organisé une série d'expériences pour rechercher quel est l'accord entre la théorie des probabilités et l'observation telle que la donne l'expérience, en partant de ce principe : que la psycho-physique a pour but de déterminer l'influence des conditions de l'expérience sur notre jugement sensoriel, celles de ces conditions qui dépendent de l'état du sujet ayant une importance capitale.

S. Colvin. *Un cas net d'idéation mimétique* (260-268). — Les éléments périphériques de nos images restent obscurs, surtout dans les images motrices; Colvin analyse sur lui un cas d'idéation où les mouvements, soit exécutés, soit rappelés, ne sont pas des réactions définies à certaines conditions extérieures, mais plutôt les signes propres de ces réalités extérieures, de la même manière que les mots que nous voyons ou entendons *symbolisent* les objets qu'ils désignent, selon certaines conventions : c'est ce qu'il appelle l'idéation cénesthésique.

Laborat. de l'Univ. de Californie. — G. Mildred Jones. *Expériences sur l'influence de la suggestion d'habileté ou d'inhabileté sur la reproduction des distances* (269-278). — La suggestion était employée sous trois formes : visuelle, par présentation d'une phrase avertissant le sujet qu'il était prêt ou non; vocale, par la prononciation des mêmes phrases; personnelle, par la réflexion sur ces phrases : M. Jones a cherché à déterminer les effets de la suggestion en général, de son influence sur les différents types mentaux.

S.-K. Strong. *Effet de divers types de suggestion sur l'activité musculaire* (279-293). — Selon la même méthode que Jones, K. Strong a étudié cet autre côté de la même question : dans les trois cas, la suggestion a modifié les résultats, sans que les sujets l'aient crue efficace.

G.-M. Stratton. *Localisation de la lumière diasclérotique surtout*

quand elle arrive du côté de la tempe (294-300). — Cette localisation est soumise aux mêmes lois que celle des lumières arrivant dans les conditions ordinaires.

N° 5. — E. Weyer. *Concept unique de conscience* (301-318). — Weyer conclut que l'esprit humain sent qu'à un degré de l'évolution, la conscience a été un facteur actif de transformation, quoique rien ne vienne prouver la formule de Wundt : « les réflexes sont des actes conscients devenus mécaniques. » Selon cette formule, les battements du cœur, etc., auraient été, à leur premier début dans les âges, des actes dirigés consciemment : mais il est impossible de le vérifier, maintenant qu'ils sont perdus dans un ensemble cosmique.

K. Dunlap. *Quelques expériences sur des réactions visuelles et auditives* (319-335). — En étudiant l'influence des impressions sur la durée des temps de réaction, Dunlap a constaté que l'intensité joue un grand rôle : une intensité modérée ne produit pas les mêmes durées de réaction qu'une intensité très forte, etc.

H. H. Bawden. *Le comique comme exemple de la théorie de la sommation et de l'irradiation des excitants pour expliquer le plaisir et la douleur* (336-346).

N° 6. — Th. Verner Moore. *Influence de la température et du courant électrique sur la sensibilité de la peau* (347-380). — W. Moore conclut que le seuil des sensations d'espace varie avec la température, croissant et décroissant au-dessus ou au-dessous de 36°; ces variations expriment sans doute simplement les variations d'intensité de l'excitation dues à la température de la peau; — à toutes les températures, une pression faible donne une sensation spéciale plus grande qu'une pression forte. Pour le toucher, le point optimum est autour de 36°; au-dessus et au-dessous, la sensibilité diminue. — Cette même sensibilité diminue à l'anode, augmente à la cathode: mais, ici, il importe d'éliminer les causes d'erreurs. Le passage d'un courant induit diminue la sensibilité, et transforme les points de contact en points douloureux. V. Moore cherche l'explication de ces faits dans la concentration ou la dispersion des ions dans les tissus.

W. F. Book. *Sur l'origine et le développement de la conscience des attitudes* (381-398). — Stout a été le premier à parler de pensée sans image (1896) : ce sont des états d'esprit qui ne dérivent pas des sensations visuelles, auditives, etc. et qui cependant possèdent une valeur représentative. Book décrit des états de ce genre, développés au cours d'opérations diverses pour apprendre la machine à écrire, et qui lui ont permis de constater : 1° que ces états sans images sont des formes de représentation dénuées de leurs images par la pratique et l'usage; 2° les auteurs qui ont affirmé l'existence d'états conscients qui ne peuvent être décrits en mêmes termes que les représentations, ont vu juste; 3° les résultats donnés par l'étude de ces états montrent combien le champ d'étude des phénomènes psychologiques doit être étendu.

K. Dunlap. *Réactions à des excitations rythmées, avec tentatives de synchronisation* (399-416). — Suite du travail précédent (N° 3) et commencement d'une série de recherches sur ce sujet.

Psychological Bulletin. — N° 7. H. Bawden : l'esprit comme catégorie scientifique. — N° 8 : R. Yerkes et D. Bloomfield. Les jeunes chats tuent-ils instinctivement les souris? E. F. W. *Revue générale* sur les organismes inférieurs. — N° 9. M. W. Calkins. Le livre de Titchener sur les formes supérieures de la pensée; Downey. *Revue gén.* sur l'écriture et le dessin. — N° 10. Woodworth. L'imprécision du vocabulaire des couleurs; *Revue gén.* sur la psychologie de la race et la psychologie individuelle. — N° 11. *Revue gén.* sur la psychologie du témoignage; la suggestion; les valeurs; les réactions; la droiterie; la fatigue; la lecture. — N° 12. Mead : conscience sociale; *Revue gén.* sur la psychologie sociale et religieuse.

Mac Kinnon (Flora Isabel). — The Philosophy of John Norris of Bemerton (1 vol. 100 p. des *Philosophical Monographs de Psychological Review*, 1910).

Cette thèse est consacrée à étudier les théories d'un disciple de Malebranche, qui fut connu de Berkeley. Le système de John Norris se rattache au platonisme : il tient le milieu ou fait la transition entre le dualisme et l'idéalisme. C'est dire que son auteur ne fut pas toujours disciple orthodoxe de Malebranche, et n'inspira que de loin l'évêque de Cloyne. Presque tout le livre est consacré à rechercher les sources des idées de J. Norris : quelques pages, à la fin, sont consacrées à la critique de son système.

Dr J. Philippe.

Rivista di Psicologia Applicata.

VII. — Janvier-Août 1911.

Est-il possible de réédifier la personnalité d'une façon plus ou moins durable chez des amoraux et des déficients intellectuels de tout âge? Question intéressante au point de vue social et au point de vue psychologique quant aux résultats, au point de vue pédagogique même quant aux moyens employés. Dans cet ordre d'idée, l'*essai de colonisation libre pratiqué sur de jeunes criminels et des déficients intellectuels gravement atteints*, par la Pra G. Francia, paraît avoir eu plein succès. Les moyens de moralisation ont été le travail, la collaboration aux soins de la maison dans les conditions de l'entr'aide familiale et en des occupations autant que possible librement choisies et adaptées au caractère du sujet. La confiance témoignée éveilla le sentiment de la responsabilité, et en ouvrant l'âme de l'individu à des émotions inéprouvées vint seconder les faibles germes de bonnes tendances. La mise en présence de malades des deux sexes eut de bons effets au point de vue de la décence de l'extérieur et du langage, et l'émulation

à se rendre utile en fut stimulée, contribution à la cause de la coéducation.

Conjointement à cette question de la coéducation, celle de l'éducation sexuelle est à l'ordre du jour. en Italie comme un peu partout. *Le récent congrès de Florence*, relate Assagioli, approuva l'idée d'un enseignement de ces questions incorporé aux divers enseignements existants dans le but de suppléer aux négligences ou insuffisances de l'éducation familiale reconnue d'ailleurs comme mieux qualifiée en cette matière, parce qu'elle peut mieux tenir compte des tendances individuelles de l'enfant. La connaissance des conséquences physiques et sociales des actes sexuels aurait pour effet selon Foa de développer un sentiment suffisant de la responsabilité. Selon Prezzolini, cette connaissance serait inefficace sans une éducation morale préalable de la responsabilité. Wegener signale le danger d'une instruction donnée en cette matière par qui n'aurait pas l'âme et la préparation d'un éducateur. Pour Mayer il y a un problème sexuel que l'éducation ne suffira pas à résoudre, problème dont l'âpreté s'est accrue avec les siècles, et qui est un des aspects du tragique de la vie (Assagioli); il préconise comme préventif des amours dégradantes le « flirt » entendu au sens de relations d'amitié franche entre individus des deux sexes, favorisées d'ailleurs par la coéducation et l'activité dérivative des sports. Selon Assagioli, *Transformation et sublimation des énergies sexuelles*, il ne faut ni essayer de tromper l'instinct sexuel par des satisfactions apparentes et illusoires, ni le combattre et le comprimer comme une chose bestiale, ce qui aboutit à le rejeter dans les obscurités de l'inconscient où il échappe à notre contrôle et tend des pièges à notre volonté; mais le canaliser au profit des activités spirituelles selon la méthode psycho-analytique de Freud et de Ewald. Ces impulsions, sous leur forme modérée, peuvent être, par une intensification de notre activité émotionnelle, tournées au profit des sentiments altruistes et idéaux que la vie quotidienne a pu nous faire négliger; sous leur forme intense, elles trouvent un mode approprié de sublimation dans la création esthétique, comme le montrent de nombreux exemples pris dans les biographies des grands artistes (genèse de Tristan et Yseult d'après les lettres de Wagner).

De la « psychagogie » au sens presque Platonicien du mot, nous revenons avec F. del Greco (*problème de la contribution de la psychiatrie aux sciences morales*) à la psychiatrie envisagée dans son rôle de révélateur des côtés inconscients et régressifs de l'esprit. En antithèse avec le processus normal de l'invention qui comporte une phase involontaire, puis une reconnaissance des produits idéaux obtenus commes nôtres, l'aliéné ne peut vaincre cet état de division interne qui lui fait sentir au dedans de son moi une force étrangère; l'idée ne parvient pas non plus à se dégager des racines qui plongent dans l'inconscient de la vie personnelle, non plus que des réactions émotives. L'expérience psycho-pathologique fait donc apparaître la relation du

psychologique avec l'organique, et même avec l'interpsychique, si l'on admet que dans la pensée du fou revivent les terreurs mystiques anciennes, l'intuition de puissances spirituelles amies ou ennemies. Mais entre les données trop unilatérales de la psychiatrie et les sciences morales, une psychologie concrète générale faisant émerger l'esprit de la réalité biologique doit former l'anneau intermédiaire. C'est une exigence de la méthode scientifique, et, en tant que préparation à la vie rationnelle, la philosophie dans sa forme la plus rigoureuse est méthode scientifique.

C'est à peu près ainsi que le regretté Vailati, a, selon Papini (*L'Anima*, fasc. de Mai) conçu la philosophie; moins une science de l'universel, un effort vers l'unité qui risque d'ériger en fin ce qui n'est que moyen pour la connaissance, qu'un perfectionnement de l'instrument scientifique, une rééducation incessante de la pensée dans le sens de la rectitude et de la vie. De là sa prédilection pour les philosophies française et anglaise, et son retour à Hume en qui il voit mieux qu'un précurseur de Kant.

N'est-il pas tout pénétré des idées de Hume et Berkeley cet aperçu que nous donne A. Levi de la doctrine de James. Dans sa *Philosophie de l'intuition indifférenciée*, après un exposé remarquablement précis de la philosophie de Bergson, il en montre l'accord avec celle de W. James se manifestant dans les notions de perception pure et d'expérience pure. C'est conséquemment avec les idées de Bergson que James donne « le coup de grâce » à la réalité du sujet conscient. Pour le premier en effet « le passage de cette conscience latente qui se nomme matière à l'esprit est uniquement le résultat des exigences de l'action pratique ». Mais, objectera-t-on, est-ce nier purement et simplement le sujet conscient, aussi radicalement que pourrait le faire Hume, que de l'affranchir des limites de l'individualité comme le fait James? C'est donc que l'auteur a laissé en dehors de son exposé l'idée d'expérience religieuse.

Notons en terminant *une nouvelle hypothèse sur le sommeil physiologique* de F. Galasso, excluant l'idée d'une action directe des produits de l'usure organique lesquels n'agiraient que comme stimuli internes. Le sommeil serait la réaction du système nerveux à des stimulations sensorielles ou cénesthésiques uniformément répétées ou continues ou bien à des stimulations sensorielles d'intensité non supérieure ou inférieure à celle des stimuli internes. Remarque intéressante, les sensations dont il est le plus difficile au dormeur de s'abstraire, et qui sont les sensations acoustiques, sont rendues indifférentes par une incorporation instinctive de ces sensations à un rythme plus ou moins variable finissant par devenir uniforme et régulier.

J. Pérès.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

H. Poincaré. — *Leçons sur les hypothèses cosmogoniques.* In-8, Paris, Hermann.

Lagrange. — *La fatigue et le repos.* In-8, Paris, F. Alcan.

Dugas. — *L'Éducation du caractère.* In-8, Paris, F. Alcan.

Revault-d'Allonnes. — *Les affaiblissements intellectuels dans la démence.* In-8, Paris, F. Alcan.

Guy-Grand. — *La philosophie syndicaliste.* In-12, Paris, Grasset.

Roustan. — *Leçons de philosophie.* I. *Psychologie.* In-8, Paris, Delagrave.

Cremer. — *Le problème religieux dans la philosophie de l'action.* In-8, Paris, F. Alcan.

R. Worms. — *Précis de philosophie*, 4e éd. In-12, Paris, Hachette.

Drouilly. — *Les Problèmes sociaux du temps présent.* In-12, Paris, Paulin.

A. Comte. — *Système de politique positive*, condensé par Cherfils. In-8, Paris, Giard et Brière.

Simiand. — *La méthode positive et la science économique.* In-12, Paris, F. Alcan.

Lévy L.-G. — *Maïmonide.* In-8, Paris, F. Alcan.

Aimel. — *La jalousie sexuelle.* In-8, Lons-le-Saulnier.

Bouglé. — *La Sociologie de Proudhon.* In-12, Paris, Colin.

Tannery J. — *Science et philosophie.* In-12, Paris, F. Alcan.

R. Cor. — *Essais sur la sensibilité contemporaine.* In-12, Paris, Falque.

Tauler. — *Œuvres complètes*, t. III et IV. In-8, Paris, Tralin.

Kühtmann. — *Zur Geschichte das Terminismus.* In-8, Leipzig. Quelle et Meyer.

Horst Engert. — *Teleologie und Causalität.* In-8, Heidelberg, Winter.

Kraft. — *Weltbegriff und Erkenntnistbegriff.* In-8, Leipzig, Barth.

Rignano. — *The Inheritance of acquired Characters.* In-8, Chicago, Open Court.

D. Brock. — *Studies on Fronto and his age.* In-12, Cambridge. University Press.

Müller-Lyer. — *Die Familie.* In-8, München, Lehmann.

G. del Vecchio. — *Il fenomeno della guerra e l'idea della pace.* In-8, Torino. Bocca.

Gentile. — *Bernardino Telesio.* In-8, Bari, Laterza.

Miceli. — *Lezioni sulla filosofia del diritto*, t. X. In-8, Palermo.

L. Ovido. — *Étics español.* In-12, Madrid.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LA SUBSTITUTION PSYCHIQUE

I. — LES TROIS PHASES DE LA SUBSTITUTION

C'est un fait assez remarquable et tout naturel d'ailleurs, que souvent les fonctions de l'esprit s'imposent à notre attention lorsquelles s'accomplissent mal. Si l'homme raisonnait toujours très bien, il ne s'apercevrait pas qu'il raisonne. Pareillement un fait très général comme la substitution psychique nous frappe surtout quand il aboutit à quelques discordances. Il arrive à chacun de nous de dire un mot pour un autre. Une phrase, qui est un élément dans l'ensemble d'un discours, est aussi un tout composé de mots. Un de ces mots fait défaut à un moment donné et pour des raisons qu'on ne peut toujours reconnaître. Alors un autre prend sa place, et l'occupe tant bien que mal, souvent moins bien, parfois mieux. S'il y a discordance, si le nouveau venu est peu adapté à sa situation, la substitution éclate aux yeux. Il en est de même quand une citation par exemple est inexactement faite. Il en est de même encore quand un geste détonne dans une action combinée, et se substitue indûment à celui qu'il aurait fallu faire et si, par exemple, un homme distrait prend sa fourchette au lieu de sa cuiller pour absorber son potage.

Les menus faits de ce genre ne sont qu'une infime manifestation d'un procédé très général et très important. La substitution est continuelle dans la vie de l'esprit. On la retrouve partout et partout elle est importante. Tous les faits psychiques peuvent être envisagés de ce point de vue, et de ce point de vue la substitution pourra peut-être passer légitimement pour la forme essentielle de la vie de l'esprit. Il me paraît intéressant d'analyser la substitution, d'en étudier le mécanisme, d'en examiner la nature, le rôle, l'importance en restant dans les lignes générales de mon sujet.

Cette manière de considérer les faits a d'autant plus de prix, à mon avis, qu'elle nous permet de rapprocher la psychologie de deux autres sciences, la chimie d'une part et la biologie de l'autre.

Les faits chimiques sont assez différents des faits psychiques, à vrai dire, pour qu'on puisse douter qu'il soit bien utile de les comparer avec eux. Cependant la chimie et la psychologie sont toutes deux trop intimement liées à la biologie, chacune de son côté, pour qu'il n'y ait pas lieu de s'intéresser aux ressemblances profondes que peuvent présenter les faits dont elles s'occupent. Et j'ai eu déjà, à propos de la synthèse psychique, l'occasion de les rapprocher. D'ailleurs il se peut bien que la psychologie entraîne la biologie avec elle dans la voie de rapprochement que je tente d'indiquer ici et je serais, pour ma part, assez disposé à l'admettre.

Je crois donc devoir rappeler brièvement le rôle des substitutions en chimie, rôle agrandi et précisé par les considérations sur la valence des atomes, par les conceptions de la théorie atomique et de la stéréo-chimie. Il semble que l'on peut en chimie comme on le peut en psychologie, regarder avec profit les phénomènes du point de vue de la substitution et y trouver matière à des considérations très générales. On a ainsi étudié les conditions et les rapports dans lesquels les atomes peuvent se substituer les uns aux autres dans une molécule. On arrive à dire ainsi que « nous pouvons envisager la guanidine, par exemple, comme dérivée de 3 molécules d'ammoniaque par la substitution de 1 atome de carbone à 4 atomes d'hydrogène »[1]. Dans un fait ainsi considéré nous retrouvons quelques-uns des caractères essentiels de la substitution psychique. Dans un système, psychique ici et, là, chimique, un élément est remplacé par un ou plusieurs autres. L'ensemble garde une forme synthétique, mais naturellement lorsque les éléments ne sont pas identiques, sa nature est plus ou moins modifiée par la substitution. Bien entendu je ne méconnais pas les différences qui, pour ce qui regarde la complexité, la régularité, la souplesse ou la précision des phénomènes, différencient les deux cas. Il n'y en a pas moins entre eux une analogie essentielle et profonde.

Les substitutions sociales, beaucoup plus riches, beaucoup plus

1. Wurtz, *Théorie atomique*, p. 154. (F. Alcan.)

variées, beaucoup plus complexes, beaucoup plus souples et bien moins régulières, ressemblent apparemment beaucoup plus aux substitutions psychiques. Comme elles sont plus facilement observables, et que l'analyse en est plus aisée, nous pourrons avoir à recourir à elles, et il est utile d'en rappeler au moins quelques-unes et d'en indiquer la généralité.

La révocation ou la mort d'un fonctionnaire et son remplacement par un autre, voilà un cas de substitution tout à fait comparable à ceux dont nous avons déjà parlé. Il existe ici encore un système organisé, en l'espèce une administration très complexe. Un élément du système vient à disparaître pour une cause ou pour une autre, il est remplacé par un autre. Le système continue à rester à peu près équilibré. Il se peut que sa nature, son fonctionnement, les effets qu'il produit ne soient que très peu modifiés. Il se peut aussi qu'un changement s'affirme, plus ou moins vite, par l'action personnelle du nouvel élément, ses rapports avec les anciens et les réactions compliquées qui peuvent s'en suivre de part et d'autre.

Les faits de cette nature se produisent sans cesse dans la société. Continuellement un individu en remplace un autre dans une fonction sociale quelconque, comme législateur, comme administrateur, comme père de famille, comme membre d'une société savante ou d'une église, comme habitant d'une ville, etc. Il n'est pas nécessaire pour qu'il y ait substitution que tel individu remplace officiellement tel autre individu dans telle fonction précise. Une génération d'hommes meurt peu à peu, une autre la remplace, cela est encore, même en dehors de toute formalité et de toute constatation officielle, un cas de substitution, présentant bien les caractéristiques déjà relevées. Si l'on y regarde de près, on verra que ces substitutions se résolvent en un ensemble, plus ou moins coordonné, de petites substitutions individuelles, plus ou moins nettes, plus ou moins directes, plus ou moins immédiates.

Ce ne sont pas seulement les individus qui se substituent les uns aux autres, ce sont aussi les formes et les produits de l'activité sociale, les lois, les mœurs, les rapports des citoyens, les croyances, les religions, les institutions, les langues, les littératures et les arts, et enfin tout ce qui constitue la vie de la société. Et toujours le processus est le même : un système existe et se

maintient, un élément du système meurt, disparaît, s'affaiblit ou devient impuissant, un autre élément le remplace. Cet élément nouveau selon son degré de ressemblance avec le premier, transforme plus ou moins, par son action directe et par les réactions qu'il provoque, l'ensemble du système. Aussi la substitution est-elle, selon le cas, une force de conservation ou au contraire une cause de transformation.

Un exemple spécial, l'héritage, en nous montrant un cas net de substitution sociale, nous montrerait aussi comment la substitution elle-même se transforme, comment de nouvelles formes de substitution remplacent peu à peu les anciennes, à mesure que d'autres facteurs de la vie sociale se sont transformés, et que leurs nouvelles formes se sont aussi substituées aux formes précédentes [1]. Mais ce qu'il faut retenir surtout ici ce sont les lignes abstraites du sujet, les faits principaux que nous rencontrons dans toute substitution. Ces grands faits sont l'existence d'un système, le remplacement dans ce système d'un élément par un autre, c'est-à-dire la substitution proprement dite, la formation à la suite de cette substitution, et par les actions et réactions qu'elle provoque, d'un système nouveau plus ou moins analogue à l'ancien, et ses conséquences diverses. Nous examinerons successivement ces divers faits, en commençant par la substitution proprement dite.

I. — La première phase de la substitution. La suppression d'un fait psychique et la désorganisation du système.

§ 1. — Trois phases différentes et consécutives signalent la substitution psychique.

La première a une apparence négative. Un élément est supprimé dans le système préexistant, il y a un manque, un défaut dans le système. Dans la seconde, un nouvel élément vient remplacer celui qui a momentanément ou pour toujours disparu. La troisième comprend l'accommodation de cet élément nouveau aux anciens et des anciens au nouveau. Il est visible que c'est la

1. Voir Summer-Maine, *L'ancien droit*, traduction française de Courcelle-Seneuil, pp. 171-176. Cf. Fustel de Coulanges, *La cité antique*.

seconde phase qui, au point de vue de la substitution même, est la plus caractéristique. La première la prépare, la rend nécessaire, la troisième la complète et en annonce les conséquences dont nous nous occuperons plus loin.

Qu'un élément faisant normalement partie d'un système psychique quelconque, idée, désir, tendance, phrase prononcée, activité voulue, ne puisse à un moment donné remplir sa fonction ordinaire, cela est de tous les instants. Constamment il arrive que le mot dont nous avons besoin nous échappe, que la notion nécessaire à notre raisonnement nous fasse défaut, qu'une idée ou une impression nécessaire au développement d'un désir ne puisse s'éveiller à propos, que, dans une série coordonnée de gestes, l'un d'eux fasse défaut et que s'il n'est pas convenablement suppléé, l'acte devienne une maladresse.

Parfois, à l'heure du repas, nous n'avons pas faim et la coordination avorte, ou bien lorsque nous savons qu'il faudrait travailler et que nous préparons tout en conséquence, les idées restent paresseuses. Parfois aussi un sentiment qui a dirigé notre conduite en un certain sens, s'affaiblit et disparaît, et nos actes hésitent, ne s'accomplissent plus avec la même régularité, la même conviction, à moins qu'un motif nouveau vienne tenir sa place, donner l'excitation nécessaire, reprendre le travail abandonné.

Cet état de manque, d'impuissance, cette menace de désorganisation est parfois peu importante, sans conséquence grave, simplement passagère. Si un employé est malade ou flâneur, ses collègues peuvent faire quelque temps sa besogne sans qu'on remarque au dehors qu'il y a quelque chose de changé dans le service. Nos éléments psychiques, nos idées, nos images, nos désirs semblent parfois être fatigués, se donner des vacances. Puis ils reviennent et reprennent leurs fonctions. Il arrive alors que l'activité à laquelle ils collaboraient a pu continuer sans eux, simplement par le fait de ceux qui travaillaient normalement avec eux. Nous faisons bien souvent les mêmes actes, nous évoquons les mêmes idées dans des conditions assez différentes. Par exemple on arrive à manger à heure fixe sans avoir grand appétit, à se rendre machinalement à son bureau sans en avoir un désir marqué, à demander de leurs nouvelles à des personnes qui nous sont chères sans être, à ce moment, très préoccupé de leur santé.

L'absence de quelques-uns des éléments qui devraient normalement être là n'empêche pas l'action de s'accomplir, d'une manière parfois plus machinale, ou moins nette, ou moins forte. Et l'habitude n'est pas autre chose que la disparition successive d'éléments qui ne sont pas remplacés par des éléments semblables à eux et dont cependant l'absence n'entraîne pas l'impuissance de l'organisme psychique. Mais il arrive souvent que les éléments disparaissent sans que l'habitude soit bien établie, forte, et alors leur absence détermine dans l'esprit un trouble plus ou moins grave et plus ou moins profond.

Quelquefois d'ailleurs leur disparition est plus grave. Les défaillances durables de la mémoire sont si normales que nous avons inventé plusieurs systèmes de substituts destinés à remplacer les souvenirs disparus. Dans la lutte continuelle à laquelle sont soumis nos états psychiques, nécessairement la concurrence fait disparaître sans cesse bien des éléments qui avaient encore quelque fonction à remplir. Dissous, refoulés, emportés par le tourbillon de la vie psychique, désagrégés, disparus dans la lutte pour la vie à laquelle l'esprit offre un champ si propice, ils laissent en peine bien des croyances, bien des idées, bien des désirs, bien des tendances qui auraient encore si besoin d'eux.

§ 2. — Je n'insisterai pas sur les causes qui peuvent amener cette disparition passagère ou définitive de cette impuissance relative ou complète d'un élément. Il suffira d'en signaler quelques-unes. Le défaut d'exercice parfois. Une perception qu'on n'a eue qu'une fois, un mot trop rarement entendu, un mouvement inaccoutumé peuvent se dérober plus aisément à notre emprise, toutes choses égales d'ailleurs. L'abus de l'exercice produit aussi une impuissance momentanée. A force de répéter un mot, — c'est une expérience à laquelle des enfants se plaisent parfois, — on finit par ne plus lui assigner de sens, par lui trouver un air étrange et nouveau, ses associations habituelles se sont relâchées. Une phrase trop répétée nie pour ainsi dire sa signification, elle ne peut plus rendre les mêmes services. L'influence d'une impression dominante peut chasser de l'esprit des idées, des désirs qui ne s'accordent pas avec elle mais qui ont une place dans notre vie mentale et dont l'absence pourra se faire désagréablement sentir. Parfois même le désir trop vif, l'attention trop forte paraissent entraver le jeu de

la tendance qu'ils manifestent, ils nuisent à l'équilibre de son fonctionnement et peuvent inhiber quelques-uns des éléments qui la constituent. D'autres fois, c'est au contraire la faiblesse du désir qui empêche l'éveil de l'élément psychique en telle ou telle circonstance. Il arrive que l'émotion paralyse les timides lorsqu'il s'agit de choses qui les intéressent fortement. En des occasions plus indifférentes, ils agiront, penseront, sentiront plus normalement et sans tant de troubles. Puis, si le désir s'affaiblit trop, les désordres peuvent reparaître sous une autre forme. L'atonie de l'esprit empêche les éléments psychiques convenables d'agir, de prendre leur place dans le système qui se déroule.

Tous ces faits sont connus. Je ne les indique que pour montrer qu'ils prennent, de notre point de vue, un sens un peu particulier, très facile à reconnaître d'ailleurs. Ils permettent simplement d'entrevoir la généralité des cas où la substitution d'un élément psychique à un autre élément qui ne peut plus fonctionner devient nécessaire ou tout au moins désirable.

Il faut bien reconnaître, pour limiter notre sujet, au moins à certains égards et pour le moment que tous les désordres de l'esprit n'ont point pour cause la faiblesse ou la disparition d'un élément psychique. Le fait que nous venons d'examiner se rencontre surtout dans l'activité bien organisée déjà, dans les systèmes établis et fonctionnant bien. Quand il s'agit de systèmes en formation, d'idées, de croyances, de désirs encore mal coordonnés, les choses vont différemment. L'hésitation, l'impuissance de l'esprit ici sont dues non point au manque d'un élément mais à l'inexpérience de tous. Le cas est analogue, dans la vie sociale, quand on organise une administration nouvelle, une compagnie, une industrie non encore établie. Il ne s'agit pas ici d'absence et de substitution, mais bien de création. Les deux cas sont fort différents et l'on peut croire tout d'abord qu'ils n'ont rien de commun l'un avec l'autre. Nous verrons plus tard qu'il n'en est pas ainsi et que des rapports assez étroits peuvent au contraire les unir. Il importe cependant de les distinguer ici.

II. — La deuxième phase de la substitution. Le remplacement du fait manquant.

§ 1. — La seconde phase, la plus caractéristique de la substitution, c'est le remplacement de l'élément impuissant par un nouvel élément qui va prendre sa place et jouer son rôle.

Cette deuxième phase est parfois si étroitement liée à la première qu'on ne peut guère les séparer que par artifice. Il arrive même que la première ne se produise que pour rendre possible la seconde. Dans la vie sociale, on peut remplacer par un autre un fonctionnaire révoqué parce qu'il se révèle incapable, mais parfois ainsi on révoque un employé, ou on l'appelle à d'autres fonctions afin de rendre libre son emploi et de lui donner un successeur. Pareillement dans la vie psychique, si une idée disparaît, ce n'est pas toujours parce qu'elle s'est affaiblie, ou qu'elle a elle-même abandonné sa place, c'est aussi qu'une idée plus forte qu'elle la chasse afin de s'installer dans son poste et dans sa fonction. Dans ce cas, la seconde phase de la substitution est la vraie cause de la première. Elle passe logiquement avant elle, et, en fait, elle a commencé quand la première s'effectue.

Les substitutions de ce genre sont assez fréquentes. L'éducation, par exemple, vue du point de vue convenable, nous offre une série de substitutions, assez souvent volontaires, mais provoquées cependant par l'éducateur et par le milieu, parfois involontaires ou inconscientes, où, visiblement, le défaut du premier élément et sa disparition est due à ce que l'on tient à provoquer l'apparition et le développement du nouveau. C'est ce qui arrive toutes les fois que l'on parvient à rectifier les idées de l'enfant, à modifier ses sentiments et ses goûts, à changer la direction de sa conduite, à ce que l'on entend par corriger ses défauts. La série entière des actions éducatives peut elle-même être envisagée comme la substitution générale d'un système d'idées, de sentiments et d'actes à d'autres systèmes plus incohérents en général, et surtout moins « sociaux », c'est-à-dire répondant moins à l'état actuel, intellectuel, et moral de la société qui dirige ou inspire l'éducation.

Une fois que l'enfant, devenu plus âgé, a formé lui-même dans

la mesure possible, et avec une conscience plus ou moins nette, ou a laissé se former en lui une conception personnelle de la vie, et un idéal exprimant les tendances de son moi, un travail inverse et semblable s'accomplit. Ses idées propres, ses désirs viennent à leur tour réduire et tâcher de remplacer les idées et les désirs suggérés par l'éducation, et se substituent plus ou moins à eux dans la direction de l'intelligence, du sentiment et de l'action. Ici encore, la disparition des éléments anciens est provoquée par la pression de ceux qui veulent les remplacer, et la seconde phase provoque la première dans de nombreuses substitutions par qui s'ébauchent d'abord et s'accomplissent plus ou moins vite des transformations parfois très considérables.

En bien d'autres cas encore la substitution est voulue, provoquée par la pression du remplaçant éventuel, et le remplacement devient la cause finale de sa cause efficiente. Pour n'en citer qu'un exemple, cela se produit souvent dans la substitution d'une perception à une autre, d'un ensemble de perceptions à un autre ensemble, c'est ce qui arrive toutes les fois que nous changeons volontairement de place ou que nous allons assister à un spectacle. Alors dans la combinaison formée par le moi et ses perceptions, nous voyons des séries d'éléments, parfois hétérogènes, parfois étroitement unis entre eux, se substituer successivement les uns aux autres.

En des cas pareils, il s'agit parfois d'une sorte de révolution ou d'évolution assez radicalement transformatrices, non de substitutions ayant pour but la conservation, avec le moins de changements possibles du système primitif. Nous trouverions aisément des faits analogues dans la vie sociale : un changement brusque ou progressif de régime. Pour être moins ambitieux, rappelons les grands magasins qui substituent, à des jours fixes, et selon la saison, la vente et l'exposition de certaines marchandises à l'offre de certaines autres.

En d'autres cas, au contraire, la première phase de la substitution n'est pas déterminée ou pressée par la seconde. La substitution est devenue nécessaire parce qu'un élément du système est incapable de continuer sa fonction. S'il l'eût encore accomplie, on l'aurait probablement laissé faire. Maie comme il n'est plus là, on ne peut plus agir, il faut penser à le remplacer.

Naturellement, ici, le remplacement ne se fait pas toujours aussi

vite et les choses peuvent traîner en longueur. Un employé qui meurt à l'improviste n'est guère remplacé sans aucun retard, à moins d'extrême urgence. De même quand un mot dont j'ai besoin me fait défaut, il se peut que j'hésite, si je ne suis pas extrêmement pressé pour en choisir un autre. Et quand une hypothèse qui servirait à interpréter certains faits vient à être chassée de l'esprit d'un savant, il ne peut pas toujours lui en substituer immédiatement une autre. De même encore, si un sentiment qui dirigeait la conduite, s'affaiblit ou disparaît, il se peut bien qu'aucun autre ne soit tout prêt à prendre sa place et ne puisse, soit faire continuer la même activité, soit réorganiser l'esprit en un autre sens et le déterminer à agir avec ordre dans une autre voie.

Il se manifeste en ce cas de l'hésitation, du trouble, une décoordination plus ou moins grave de l'esprit. Dans une administration, la mort d'un employé bien informé peut retarder la solution de certaines affaires, ou nuire à leur bonne issue. Et dans la vie psychique l'événement est pareil. L'orateur à qui le mot échappe, l'avocat qui a oublié certains arguments hésitent ou bafouillent si la substitution utile n'intervient pas assez vite. Et le savant qui a dû renoncer à une hypothèse, le croyant qui a perdu sa foi, l'ambitieux dont l'ardeur disparaît, l'amoureux dont le désir s'éteint peuvent rester ainsi désemparés et tâtonner misérablement plus ou moins longtemps.

§ 2. — Il y a des substitutions simples et rudimentaires. Si rudimentaires en quelques cas que l'élément substitué n'est à peu près rien par lui-même et ne tient sa valeur que du cadre où il se place. L'esprit bouche le trou qui le gêne avec les premiers matériaux qui se présentent. Un nom propre, ou un nom commun lui fait-il défaut, il le remplace, faute de mieux, par un « chose », un « machin », une sorte de passe-partout vague, qui, précisément parce qu'il n'a pas de signification propre, peut prendre n'importe quel sens, si ce sens lui est assigné par l'ensemble dont il fait partie. Cela peut aller, pourvu que l'ensemble supplée en effet suffisamment à son insuffisance personnelle. Cela arrive quelquefois, mais pas toujours. Un « chose » est parfois aussi bien entendu que le mot propre, mais d'autres fois aussi, les deux interlocuteurs restent embarrassés, l'un n'arrivant pas à s'exprimer, l'autre n'arrivant pas à comprendre.

Il existe aussi des idées qui, par elles-mêmes, n'ont pas beaucoup plus de valeur que « chose » ou que « machin », des phrases toutes faites leur correspondent et viennent remplacer ce qu'on ne peut trouver. Les lieux communs de tout ordre sont souvent dans ce cas. Dans un reproche, dans un sermon, dans une plaidoierie, ils viennent se substituer aux appuis oubliés, disparus, ou qui n'ont jamais existé. Quand une théorie à qui l'on tient chancelle parce que quelques-uns de ses arguments viennent à faire défaut, on ne se donne pas toujours le temps ni la peine de les remplacer bien sérieusement. et l'on est indulgent pour les nouveaux venus s'ils peuvent confirmer nos illusions ou intimider un adversaire. Ainsi les chefs de corps qui employaient les passe-volants ne devraient pas se montrer très exigeants sur les qualités réelles de leurs soldats temporaires. Il leur suffisait qu'il fissent nombre.

D'autres substitutions, au contraire, sont larges et durables, Elles transforment une partie de l'esprit plus ou moins considérable, très importante en certains cas. Nous aurons plus tard à parler des différents effets ainsi produits. D'autres encore n'ont guère qu'un effet de conservation et ne changent pas grand chose à la vie mentale. Il nous suffit pour le moment d'entrevoir la variété possible des substitutions.

§ 3. — La pathologie nous offre des cas de substitution si nets qu'il convient de commencer par eux afin de bien préciser la nature du fait que l'on étudie. Ces substitutions ont parfois un sens inverse de celles de la vie normale. Tandis, par exemple, que celle-ci nous montre une activité consciente remplacée par une habitude inconsciente, les volitions remplacées par des actes réflexes, et probablement l'activité de la moelle et des centres psychiques inférieurs remplaçant ou éliminant peu à peu, dans certains cas, le fonctionnement de l'écorce cérébrale, la guérison de certaines maladies nous révèle un procédé tout à fait opposé qui se retrouve aussi en certains cas dans la vie normale mais qui signale alors certaines conditions de l'activité dont je n'ai pas à m'occuper ici.

L'expérimentation et la clinique ont montré la suppléance des divers centres de l'équilibration. Chez le chien et chez le pigeon, par exemple, les troubles résultant de la destruction du labyrinthe s'atténuent peu à peu, puis reparaissent si l'on détruit l'écorce cérébrale. L'action de ces deux centres et du cervelet peut être

remplacée par l'action des sensations visuelles. On a retrouvé de même, chez un tabétique guéri, des lésions persistantes des cordons postérieurs de la moelle, dont la fonction avait été remplie par d'autres organes. Ce sont des faits que la thérapeutique a utilisés. Une action cérébrale voulue crée ou met en action un nouveau système de coordinations spinales qui se substitue à l'ancien, et s'efface ensuite parfois devant l'activité médullaire reconstituée qui le supplée à son tour[1]. L'aphasie n'est pas moins intéressante pour nous. La fonction du langage articulé devenue impossible peut être restituée par la substitution aux éléments impuissants ou disparus d'éléments normaux, différents et non adaptés jadis à leur nouvelle fonction. Chez des malades atteints de cécité verbale, les images visuelles peuvent être remplacées par des images motrices[2].

§ 4. — Dans la science les faits de substitution sont peut-être particulièrement visibles. Les acquisitions scientifiques consistent en substitutions. Une idée précise se substitue à une idée vague, — comme lorsqu'on trouve la formule qui exprime la loi de la chute des corps. — Une idée complexe à une idée simple comme cela arrive chaque fois que l'on discerne, par l'analyse, les éléments d'un fait quelconque, lorsque l'on reconnaît la composition de l'eau, quand on pénètre dans les détails d'une fonction comme la respiration ou la digestion, ou quand, par la connaissance des faits nouveaux, on explique la conception de tel personnage historique, de telle époque, de tel règne, de tel grand événement. Une idée scientifique se substitue à une explication verbale ou vaguement mythique, comme lorsqu'on explique l'ascension de l'eau dans un tube par la pression atmosphérique au lieu de la rapporter à l'horreur de la nature pour le vide. Une idée vraie, c'est-à-dire en harmonie avec les connaissances acquises, se substitue à une idée fausse, c'est-à-dire en désaccord avec l'expérience, comme lorsque la croyance à l'épigénèse remplace la théorie de l'emboîtement des germes. Une idée qui simplifie et unifie notre savoir se substitue à une idée qui gêne l'ordre des connaissances, comme lorsque la croyance à la rotation de la terre autour d'elle-même remplace la croyance à la rotation du soleil

1. Grasset, *Les maladies de l'orientation et de l'équilibre*, pp. 279-282. (F. Alcan.)
2. Voir une observation de Charcot rapportée par le Dr Bernard dans *L'aphasie et ses différentes formes*, pp. 79-87.

et des étoiles autour de la terre, ou lorsque la croyance à la transformation des espèces animales et végétales remplace la croyance à leur création spéciale.

Mais ce que je dis ici de la science peut se dire de toutes les transformations de nos idées, et de toutes les acquisitions d'idées nouvelles qui supposent la disparition de quelque idée ancienne plus ou moins explicitement reconnue. Nous verrons ptus tard s'il est possible de considérer que toutes les acquisitions nouvelles sont dans ce cas. Nos connaissances particulières ressemblent en cela aux connaissances générales de la science. Si nous venons à changer d'opinion sur quelqu'un de notre entourage, si nous changeons si peu que ce soit nos idées sur tel ou tel point intéressant notre profession ou se rapportant à nos amusements, c'est toujours une substitution qui s'opère. Il y a toujours un défaut dans les éléments de quelque système psychique établi en nous, défaut auquel la substitution remédie à quelque degré, défaut qui est aussi causé parfois par la tendance de quelque nouvel élément à remplacer un élément du système établi. Ainsi, continuellement, dans notre vie individuelle, des éléments nouveaux en se substituant à d'anciens éléments modifient l'ordre de nos perceptions, nos idées, nos images, nos jugements.

Les grandes généralisations, les idées philosophiques, les idées religieuses donnent lieu aux mêmes constatations. Nous n'avons pas ici à examiner leurs transformations au point de vue social, et nous ne considérons pour le moment que les individus. Des substitutions s'opèrent sans cesse dans un même système d'opinion, par le remplacement de quelques idées de détail par d'autres, par la substitution d'idées plus précises, plus complexes, mieux ordonnées à des idées moins nettes, plus simples et plus incohérentes, par la substitution d'une doctrine, d'un ensemble d'opinion à une doctrine différente.

Et l'ensemble de la vie intellectuelle d'un individu commence à nous apparaître comme une série de substitutions. Depuis sa croissance jusqu'à sa mort continuellement des idées, des fragments d'idées et des ensembles d'idées disparaissent et sont remplacées par d'autres qui tiennent dans l'esprit, quelle que puisse être leur différence d'avec les premières, une place analogue, et y remplissent une fonction équivalente.

§ 5. — Tout ce qui vient d'être dit à propos de la substitution dans les faits intellectuels peut s'appliquer aussi aux faits de l'ordre affectif qui n'en diffèrent pas essentiellement, et qui sont constamment liés à eux.

Les idées dont nous venons de parler s'accompagnent de quelque état affectif plus ou moins net. Elles ne nous laissent pas absolument indifférents. Et la substitution des phénomènes affectifs s'opère en même temps que celle des idées qui les accompagnent.

Mais nous pouvons aussi considérer directement l'activité affective, et cela conviendra mieux à l'examen de quelques cas où le phénomène affectif prédomine ou, tout au moins, se fait plus aisément remarquer que les faits intellectuels qui l'accompagnent. Sous le nom de phénomènes affectifs ou de phénomènes intellectuels d'ailleurs, ce que nous étudions, ce sont toujours des tendances. Ces tendances se manifestent, selon les conditions et le mode de leur activité par des idées, du plaisir, de la douleur, du désir et de l'aversion et par tous les autres faits de conscience de toute nature, mais nous n'avons jamais affaire qu'à des tendances ou à des éléments de tendances réelles ou possibles. On peut même considérer que tout élément, pris en lui-même, est déjà une sorte de tendance.

La substitution des désirs les uns aux autres est un fait continuel dans la vie, il est, à certains égards, la vie elle-même. Mais, ici comme partout les faits les plus visibles et les plus frappants ne sont pas les plus réguliers ni les plus essentiels.

Les substitutions peuvent être accidentelles, ou, en un sens, nécessaires. Elles peuvent se produire par mort violente, pour ainsi dire, par quelque chose qui ressemble à une usurpation précédée d'un assassinat. Elles peuvent venir après la mort naturelle d'une tendance, sa disparition au moins momentanée, et ressembler à une pacifique entrée en possession d'un héritage légitime.

§ 6. — Il y a substitution par mort violente quand un sentiment s'oppose brusquement à un autre, le supprime, règne à sa place sur l'esprit et dirige la conduite. Ou bien quand, sans s'opposer logiquement et directement à lui, il détourne à son profit l'activité de l'esprit et, comme dans le cas précédent, devient le centre de direction de l'activité mentale.

Il y a au contraire substitution par mort naturelle quand un désir assouvi s'éteint, laisse la place libre — c'est le fait que j'ai appelé ailleurs l'évanescence et dont j'ai cherché à dégager le sens philosophique. Ou encore quand un sentiment directeur faiblit et disparaît, usé par la vie, contrarié par les circonstances, sans qu'un autre soit là pour le presser de disparaître afin de prendre sa place.

Si j'oppose ces deux formes de substitutions, il ne faut pas oublier que, dans la réalité, elles sont reliées par de nombreuses formes intermédiaires, que le fait, tel qu'il se passe, est souvent fort compliqué, et que nous ne pourrions toujours ranger une substitution dans l'une ou dans l'autre des deux classes sans faire de sérieuses réserves. Le sentiment directement attaqué par un autre et supprimé par lui avait souvent déjà commencé à faiblir, ou bien il avait presque accompli sa tâche et devait disparaître normalement. Inversement, si une tendance se désorganise et faiblit, tend à disparaître, c'est souvent qu'elle est attaquée sournoisement, sans que nous le comprenions toujours bien, par d'autres tendances qui commencent à se former et qui cherchent à s'emparer, pour les orienter autrement, des éléments psychiques qui la composent.

Sous le bénéfice de ces réserves, on peut aisément remarquer des cas de l'une et de l'autre espèce. Les substitutions par mort violente indiquent des révolutions dans l'esprit, des crises plus ou moins importantes et plus ou moins préparées. Elles marquent assez souvent une activité qui se transforme irrégulièrement ou d'une manière originale, qui ne suit pas la voie régulière. Cela pourtant n'a rien d'absolu.

L'éducation, en tant qu'elle contrarie la nature de l'individu pour le conformer à la nature sociale est une série de petites révolutions de cet ordre-là. Il est trop évident qu'elle doit contrarier l'esprit. Sans cela elle deviendrait parfaitement inutile et la meilleure éducation serait de n'en point donner. Corriger un défaut, développer une qualité, c'est toujours contredire la nature de l'enfant, — en s'appuyant, puisqu'il n'y a aucun moyen d'agir autrement, sur une autre partie de cette même nature. Entre les substitutions directes qui se produisent, des substitutions indirectes semblables interviennent aussi. Par exemple le goût de l'étude, ou du moins la

volonté de travailler, volonté parfois prise à contre cœur, peut faire disparaître ou du moins affaiblir le goût de certains amusements, goût beaucoup plus naturel, ou en arrêter les manifestations et se substituer à lui dans la direction de la conduite. Cela se produit pour un moment quand l'heure de l'étude, en sonnant, fait interrompre une partie de jeu, ou d'une manière plus durable, quand on a renoncé à certains plaisirs pour donner plus de temps au travail.

L'éducation que donne la vie, ou qu'elle nous oblige à nous donner à nous-mêmes amène de semblables substitutions d'un sentiment à un autre, d'un mode d'activité à un mode différent. Une passion forte et durable, un sentiment violent ou continu tend à se substituer peu à peu, ou à substituer ses alliés, les tendances secondaires et les sentiments subordonnés qu'il dirige ou qui le favorisent, aux habitudes, aux manières d'agir et de sentir qui sont incompatibles avec son développement. Cela se remarque aisément par exemple dans la vie de Darwin, cela se remarquerait aussi bien chez tous ceux qui finissent par unifier relativement leur vie et leur esprit.

§ 7. — A côté de ces grandes séries de faits systématisés qui se déroulent à travers toute une existence, ou pendant une assez longue série d'années, nous trouvons également, dans la vie de tous les jours une continuelle production de substitutions diverses provoquées par l'influence sur nos désirs, notre conduite, nos impressions, des circonstances de notre vie intérieure ou du monde extérieur qui se transforment continuellement.

La rencontre d'un ami ou d'un adversaire, un rayon de soleil subit, ou un nuage gris qui s'avance dans le ciel, un bruit imprévu, un vent quelconque viennent changer sans cesse le cours de nos idées et de nos sentiments, substituer à l'émotion qui occupe la conscience, une émotion différente, implanter une serie d'impressions et d'actes à la place d'une autre série. Des faits très simples montrent le mécanisme de cette substitution. Esquirol raconte ceci à propos d'une idiote, Quéneau, très sensible à la musique : « M. Desprès, élève interne de l'hospice, chante un air compliqué, Quéneau redouble d'attention, fixe ses yeux sur l'élève, contracte ses traits et parvient à se mettre à l'unisson avec le chanteur. Des fruits qu'elle aime beaucoup sont mis à sa portée, elle manifeste par ses regards et par ses gestes, le désir de les prendre,

mais au moment où elle est prête à s'en emparer, M. Desprès bat la mesure et chante; aussitôt Quéneau bat la mesure, abandonne les fruits qu'elle saisit avec avidité dès que le chant a cessé[1]. » Cette substitution est très nette et très simple, mais en somme les choses se passent continuellement à peu près ainsi tout le long de notre vie.

Ainsi est-il assez naturel que l'on ait essayé de la substitution comme remède dans des cas de maladie mentale. Esquirol s'en servait comme traitement contre la folie. Je n'ai pas à me prononcer sur la valeur de ce remède, il semble avoir réussi quelquefois, et le vieil aliéniste a obtenu des guérisons assez curieuses.

Et d'ailleurs quel que soit le moyen employé, il est bien clair que toute tentative de guérison d'une maladie, et d'une maladie nerveuse ou mentale en particulier vise à substituer un mode d'activité à un autre, et un certain nombre d'idées et de sentiments à ceux qui dominent et qu'on veut remplacer.

§ 8. — Ce qui est plus normal, en un sens, plus satisfaisant au moins, c'est la mort naturelle des désirs, leur disparition lorsqu'ils sont assouvis. Elle arrive assez habituellement dans le cours de la vie, en ce qui concerne un certain nombre de besoins, périodiques ou intermittents, de l'organisme et de l'esprit. Lorsqu'on est resté sans nourriture un certain nombre d'heures, il est naturel que la faim fasse disparaître en temps ordinaire les autres préoccupations. Mais une fois satisfaite elle disparaît elle-même et quelque autre désir, quelque autre tendance sont venus se substituer à elle. Lorsqu'on a travaillé longtemps, la tendance qui nous dominait s'affaiblit aussi, tend à disparaître, laisse la place à d'autres. Il en est à peu près de même de tous nos désirs, qui, une fois satisfaits, disparaissent momentanément ou pour toujours. L'organisme et l'esprit ayant des besoins multiples, il est nécessaire que les désirs qui occupent la conscience se substituent successivement les uns aux autres, puisque, pour beaucoup d'entre eux, la satisfaction simultanée est radicalement impossible et que, d'autre part, la satisfaction suffisante et à plus forte raison la satisfaction surabondante affaiblit ou fait disparaître en général le désir.

1. Esquirol, *Des maladies mentales*, II, 306.

A côté de ces substitutions qui se renouvellent, il en est d'autres tout aussi normales et nécessaires qui ne se renouvellent point. Le passage de l'enfance à la jeunesse, de la jeunesse à l'âge mûr, de l'âge mûr à la vieillesse comporte un certain nombre de substitutions de besoins. Et ici, les substitutions ne sont guère réversibles, ni la nature physiologique, ni la nature mentale, ni la nature morale ne restent les mêmes à travers la vie entière.

Ces substitutions sont les plus caractéristiques et les plus importantes. On pourrait discuter pour savoir si les tendances remplacées s'effacent peu à peu et laissent la place à d'autres, ou bien si elles sont chassées par celles-ci. Cela paraît varier selon les cas, et nous reviendrons sur la période d'interrègne qui semble bien indiquer une sorte de mort naturelle des tendances. Elles disparaissent parfois avant que celles qui ont intérêt à leur mort soient fortement constituées. La puberté est une époque où les faits de ce genre sont assez remarquables. D'autres fois, au contraire, les tendances nouvelles ont à lutter contre l'obstination des anciennes qui veulent durer encore, et c'est le cas que montre l'amour chez les vieillards. D'autres fois encore les deux procédés se mêlent et s'enchevêtrent, ou bien les choses demeurent assez indistinctes.

A côté des substitutions régulières et essentielles, on peut remarquer beaucoup de substitutions accidentelles qui correspondent, non point à des nécessités générales de transformation et d'évolution de tous les êtres vivants, mais à des conditions particulières à la vie de chacun de nous. Nous avons eu tel goût à telle époque de notre vie, puis les circonstances extérieures de notre vie ont changé, d'autres occupations se sont imposées à nous, nous sommes venus habiter un autre pays, et ce goût ne trouve plus les conditions qui avaient jusque-là permis son existence. Alors il languit, il s'étiole, il disparaît insensiblement cependant que d'autres viennent insensiblement le remplacer. Nous n'avons jamais renoncé expressément à lui. Souvent même nous nous sommes promis de revenir aux plaisirs d'autrefois. Mais les occasions ont manqué, il aurait fallu se donner une peine, faire quelques sacrifices que la force du désir est insuffisante à imposer. Alors, peu à peu, d'autres habitudes s'insinuent en nous, prennent toute notre activité, et n'entendent pas se laisser déposséder aisé-

ment de leur place par un ancien désir à demi-mort et qui va s'éteignant.

Ainsi les vieilles relations sont remplacées par des nouvelles. Les amours, les ambitions changent aussi. Satisfaits ou non satisfaits, ils tendent également à disparaître. Si le désir assouvi s'atténue, s'efface ou même se tourne en ennui ou en aversion, le désir non assouvi, dans le cours ordinaire des choses, risque fort de s'affaiblir de lui-même et d'être éliminé peu à peu.

§ 9. — Les éléments qui viennent remplacer un désir disparu, une tendance éteinte sont de nature très variable selon les cas. Parfois un sentiment semblable au premier vient prendre sa place, et mener la vie, avec quelques changements, d'une façon qui ressemblera fort à la manière dont la conduisait le premier sentiment. Un amour spécialement sensuel peut en remplacer un autre de même nature. Une ambition se substitue à une autre ambition semblable qui n'a pas abouti. On remplace ainsi volontiers une habitude morte ou affaiblie par une habitude de même nature.

D'autres fois la substitution est plus profonde et plus large, un sentiment est remplacé par un ou plusieurs sentiments d'une espèce différente. Par exemple si l'âge ou d'autres circonstances ont amorti la tendance amoureuse et en restreignent le développement, un amour malheureux qui s'affaiblit et disparaît ne sera peut-être pas remplacé par un autre amour. Il est possible qu'une tendance d'un ordre différent vienne diriger la conduite à sa place, l'ambition peut-être, ou l'étude ou un ensemble de petites distractions. Une sorte de confédération de petits désirs peut remplacer l'empire d'un sentiment puissant et durable.

§ 10. — Il n'y a pas lieu de s'occuper longuement de la substitution dans les faits d'activité motrice et de volonté. Tout ce qui précède les suppose implicitement ou explicitement. Ils accompagnent les faits intellectuels et les faits affectifs dans les tendances dont ils font partie avec eux.

Ce qui nous intéresse davantage, c'est que la substitution diffère beaucoup d'un cas à l'autre dans les faits examinés ici. Quand un mot remplace un mot dans une phrase sans en changer le sens, la substitution n'a pas d'importance pour l'ensemble de la vie de l'esprit. Elle en a un peu plus quand une passion amoureuse en remplace une autre, quand une ambition remplace une autre ambition. Elle

en a encore bien davantage quand la substitution s'opère par l'arrivée d'une passion très différente de celle qu'elle remplace, et si, par exemple, l'amour fait place à l'ambition ou le goût du jeu à la passion de la guerre. Dans le premier cas, en effet, les systèmes dont la personnalité forme la synthèse restent les mêmes ou du moins approximativement les mêmes, car en fait tout se transforme continuellement dans l'esprit; c'est un tout petit élément de l'un d'entre eux qui est changé. Dans le second cas un des systèmes directeurs est notablement transformé. Toutefois l'orientation de l'esprit reste encore la même et celui qui le remplace n'en change point la manière générale de penser et d'agir. Dans le troisième au contraire, la direction change, un des systèmes dominants est remplacé par un système différent qui va organiser tout différemment la conduite. On peut se représenter, pour bien percevoir ces différences, des substitutions sociales présentant des différences analogues. On aurait, par exemple, pour représenter le premier cas, le remplacement d'un petit employé d'administration par un employé de mérite équivalent et de tendances semblables, pour le second, le remplacement d'un ministère par un nouveau cabinet de même opinion politique mais de tendances plus belliqueuses ou plus pacifiques, plus autoritaires ou plus libérales, pour la troisième, le remplacement d'un ministère par un autre ministère d'opinions très différentes.

§ 11. — De tels changements intéressent plus ou moins la personnalité. Elle en est toujours quelque peu atteinte et transformée. On peut envisager aussi les cas où il y a réellement substitution d'une personnalité à une autre.

C'est une question de mesure et de degré. Si la personnalité est un système de systèmes psychiques, un système toujours imparfait et pas très bien coordonné, nous pouvons dire que la personnalité change quelque peu avec le moindre changement du moindre de ses éléments. Mais nous ne verrons la personnalité vraiment transformée que quand l'ensemble des systèmes est transformé lui-même et qu'un ensemble très différent, comprenant d'autres éléments autrement groupés est venu se substituer au premier.

Il est sûr que, en ce sens, l'ensemble de la personnalité change normalement et peu à peu tout le long de notre vie. La person-

nalité de l'homme mûr n'est pas celle de l'enfant. On pourrait sans doute indiquer ainsi dans le cours régulier de la vie humaine, abstraitement considérée, des personnalités différentes, celles de l'enfance, de la jeunesse, de l'âge mûr et de la vieillesse. Il y en a qui sont particulières à chacun de nous et dépendent des accidents de notre vie. L'âme d'un fonctionnaire de cinquante ans peut n'être sensiblement plus celle de l'étudiant de vingt ans et d'autres facteurs que la vieillesse physiologique interviennent dans ce changement.

Les transformations de ce genre s'accomplissent peu à peu, elles se composent en somme d'une série systématisée de petites substitutions s'opérant dans le même sens. Sans doute quelques crises interviennent, mais ces crises mêmes ne sont pas toujours soudaines et imprévues. Pour avoir un changement très apparent de la personnalité, il faut comparer deux moments de la vie séparés par un intervalle de temps considérable.

Certains faits exceptionnels, plus rares, ou moins communément observés pour diverses raisons, témoignent cependant de substitutions plus brusques et plus rapides d'une personnalité à une autre.

Il ne faut pas chercher évidemment des substitutions complètes. Une personnalité ne disparaît jamais absolument devant une autre dans le même individu. Et si l'individualité et la personnalité sont une même chose, une telle opération renfermerait une contradiction inacceptable.

Mais nous trouvons cependant des faits assez frappants. Par exemple la division de la personnalité à l'état normal nous en fournit plusieurs. Plusieurs personnalités existent en nous et s'y sont peu à peu développées. Elles se complètent et elles se contredisent. Cette pluralité de l'individu correspond souvent à la pluralité des fonctions sociales, à la pluralité incohérente des conditions de la vie. Elle suppose une spécialisation excessive des différents groupes de tendances qui existent en nous et qui tous, à de certains moments, dirigent nos sentiments et nos actes. On trouvera par exemple chez tel individu, un commerçant, un père, un amoureux, un dévôt, chacun ayant son caractère propre, ses habitudes, ses idées, sa raison particulière qui contredit le caractère, les habitudes, les idées et la raison des autres. A de certains moments, sous l'influence des circonstances et des con-

ditions de vie, une de ces personnalités se substitue aux autres. Souvent elle s'y substitue assez largement pour qu'elles s'ignorent assez bien l'une l'autre, pour que le souvenir des unes soit presque aboli, au moins pratiquement quand les autres dominent. Et souvent aucune coordination supérieure ne vient unifier bien profondément ces petits moi toujours prêts à se remplacer l'un l'autre selon que le veut l'occasion et souvent sans lutte apparente. Souvent la substitution s'opère assez régulièrement, selon l'heure, le lieu et l'entourage. Et il n'est pas du tout rare de voir une de ces personnalités répudier les actes de l'autre et s'indigner qu'on les lui attribue, avec une franchise qui, même lorsqu'elle est fort incomplète reste encore très significative. Il se produit en certains cas une sorte d'amnésie systématisée à l'état normal.

Les cas pathologiques nous montrent l'exagération des faits normaux et nous instruisent en cela. Les cas célèbres de Félida X et de Louis V... présentent des substitutions intéressantes. Je me borne à les rappeler.

III. — La troisième phase de la substitution. Les changements corrélatifs que la substitution amène.

§ 1. — Tout n'est pas fini quand un héritier s'est substitué à l'ancien possesseur de ses biens, ou quand on a mis un fonctionnaire à la place d'un autre. C'est quelquefois alors que tout commence.

Il en est de même dans l'esprit. Quand une conception prend la place d'une autre, quand un sentiment se substitue, dans la direction des actes, à un sentiment différent, il faut s'attendre à ce qu'un certain nombre d'autres changements psychiques dérivent de celui-là, viennent le compléter, le restreindre parfois, en achever l'accommodation aux conditions extérieures de la vie d'une part, et d'autre part à ce qui reste de l'ancienne personnalité.

§ 2. — Cette règle de l'achèvement progressif de la substitution peut ne pas sembler universelle. En tout cas la complication est évidemment bien variable et, d'une manière générale, elle est proportionnelle à peu près à l'importance de la substitution et,

plus encore, à son imperfection, c'est-à-dire au déséquilibre qu'elle va produire dans l'esprit.

Ce déséquilibre est parfois nul ou presque nul. Si j'emploie, en répétant une phrase habituelle, ou en citant un propos d'autrui, un synonyme au lieu du mot habituel ou réellement employé, il se peut que le changement ainsi produit soit si insignifiant qu'il passe inaperçu. On peut le considérer comme n'ayant qu'un résultat de conservation du système. Cependant même un changement aussi insignifiant en entraîne toujours corrélativement quelques autres.

§ 3. — A côté de ces cas où la substitution semble n'entraîner aucune conséquence, il en est d'autres où, au contraire, un changement qui pourrait paraître minime entraîne peu à peu, ou presque subitement, par ses répercussions, la substitution d'une vie nouvelle à une vie ancienne.

Sans doute en pourrait-on trouver des preuves dans les cas où un événement insignifiant a déterminé l'orientation d'une vie. Il est facile de remonter alors d'événements très importants à une de leurs conditions anciennes parmi lesquelles sont parfois de très petits événements et de dire : si tel homme n'avait pas à tel moment changé telle petite idée ou telle résolution sans gravité, toute sa carrière en eût été transformée. On ne sait jamais bien jusqu'à quel point ces choses-là sont vraies. Cromwell allait partir pour l'Amérique quand une décision royale retint dans le port le vaisseau qui devait l'emporter. Cette substitution forcée d'une résolution à une autre décida sans doute en un sens de la vie de Cromwell. Elle amena peu à peu, grâce aux circonstances, le développement de la série qui fit de l'obscur émigrant un rebelle d'abord et un lord Protecteur ensuite. Dans quelle mesure ses qualités et ses défauts personnels, son individualité même ont-ils été transformés, c'est ce qu'il est difficile de dire. Et puis le fait du hasard, des circonstances extérieures est trop considérable ici pour que les effets d'une telle substitution soient très instructifs pour la psychologie. Retenons-la seulement pour indiquer quelle singulière répercussion peut avoir, selon les circonstances, une substitution relativement peu importante à son origine.

Un autre genre, plus spécialement psychologique, de substitution progressive considérable nous sera donné par les conséquences

qu'entraîne un changement d'opinion. La vie de Renan nous est un exemple intéressant de ces sortes de faits. Ici encore le hasard a joué son rôle : « Tout me prédestinait, dit-il lui-même, à une modeste carrière ecclésiastique en Bretagne : ma carrière eût été celle-ci : à vingt-deux ans, professeur au collège de Tréguier; vers cinquante ans, chanoine, peut-être grand vicaire à Saint-Brieuc... Un incident extérieur vint changer tout cela. » C'est-à-dire que ses succès de collège déterminèrent son admission au petit séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet. Eût-il eu sans cela la modeste carrière qu'il indique? Il y a bien des raisons d'en douter. Mais ce qui nous intéresse peut-être plus directement, ce sont les raisons qui le détachèrent du catholicisme et inclinèrent sa destinée vers une gloire autrement éclatante et une fonction sociale singulièrement différente de celle qu'il avait pu rêver autrefois.

« Je ne m'arrêtai jamais, dit-il, à une objection sur les dogmes de la Trinité, de l'incarnation, envisagés en eux-mêmes. Ces dogmes, se passant dans l'éther métaphysique, ne choquaient en moi aucune opinion contraire. Rien de ce que pouvaient avoir de criticable la politique et l'esprit de l'Église, soit dans le passé, soit dans le présent, ne me faisait la moindre impression. Si j'avais pu croire que la théologie et la Bible étaient la vérité, aucune des doctrines plus tard groupées dans le *Syllabus* et qui, dès lors, étaient plus ou moins promulguées, ne m'eût causé la moindre émotion. Mes raisons furent toutes de l'ordre philologique et critique; elles ne furent nullement de l'ordre métaphysique, de l'ordre politique, de l'ordre moral. Ces derniers ordres d'idées me paraissaient peu tangibles et pliables à tout sens. Mais la question de savoir s'il y a des contradictions entre le quatrième Évangile et les synoptiques est une question tout à fait saisissable. Je vois ces contradictions avec une évidence si absolue, que je jouerais là-dessus ma vie, et par conséquent mon salut éternel, sans hésiter un moment[1]. »

Voilà comment un changement d'opinion sur un point de philologie et de critique peut, par des ensembles de substitutions logiques et progressifs, décider du sort de toute une vie et même du « salut éternel » s'il l'on veut croire à sa possibilité. Et le cas de Renan nous est une occasion d'observer combien la dépendance

1. Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, pp. 298-299.

des idées et de leur substitution change d'un individu à l'autre. Pour d'autres, en effet, la question philologique n'eût eu qu'une importance assez mince. La substitution qui aurait déchaîné les autres aurait été une substitution d'idées métaphysiques. Tel dogme eût semblé contradictoire et inacceptable, bien plus que l'ensemble des synoptiques et du quatrième Évangile. Pour d'autres encore, c'est une révolte morale qui eût commencé le travail de substitution. Et pour d'autres sans doute des raisons politiques. Et pour d'autres enfin rien n'a été efficace, la substitution amorce ne s'est jamais produite et la vie n'a point dévié de sa ligne.

Entre ces deux extrêmes, entre les substitutions d'idées, sans conséquences graves, ou du moins sans conséquences apparentes, et les substitutions qui entraînent la transformation de toute une vie, nous avons tous les intermédiaires. Toujours une substitution a quelque retentissement dans l'esprit. Et c'est à ce fait, réductible évidemment à l'association systématique et à l'inhibition, qu'il faut rapporter ce qu'il y a de fondé dans les idées courantes sur la corrélation des faits mentaux, des qualités de l'esprit, des traits de caractère.

Remarquons que d'un bout à l'autre de la série des substitutions le même fait se répète constamment. Une substitution en entraîne une autre. Elle provoque l'affaiblissement ou la disparition d'un fait, d'une tendance, et par conséquent une substitution nouvelle. L'idée des contradictions entre les évangiles, par exemple, dans l'esprit de Renan, tend à affaiblir l'ensemble d'idées religieuses qui dominaient en lui, elle leur enlève leurs conditions d'existence, de là naît un vide, et des substitutions nouvelles s'imposent. A leur tour, ces substitutions rendent impossible la continuation des anciennes habitudes de vie, le séjour à Saint-Sulpice. De nouvelles substitutions deviennent nécessaires et en provoquent d'autres jusqu'à ce que, de proche en proche, la vie mentale soit assez largement transformée, malgré ce qui subsiste toujours de sa forme première, où viennent se ranger, en la modifiant, les tendances nouvelles.

§ 4. — On peut considérer également de ce point de vue les grandes séries de substitutions qui composent la vie normale des hommes. Nous y reconnaissons toujours le même mécanisme. A′ vient remplacer A, mais alors B se trouve gêné, il tend à s'affaiblir, à disparaître, et B′ vient le remplacer. C'est alors le tour de C

auquel viendra se substituer C′ et ainsi de suite. Il va de soi que c'est là un schéma très simple de la réalité, et que A, B, C, représentent des groupes de faits plus ou moins complexes et même hétérogènes. D'ailleurs A′ lui-même fait place à A″ et B′ à B″ et toutes ces substitutions s'enchevêtrent et se compliquent.

Quand un enfant est envoyé à l'école, au lycée, il se produit une substitution de perceptions, d'impressions, de tendances qui va, peu à peu, transformer, déformer parfois de proche en proche la personnalité. A la puberté, quand l'action des organes de la génération commence à se faire sentir, ils vont provoquer aussi toute une série de substitutions simultanées ou successives qui se ramifieront à l'infini. De même pour le choix d'une carrière, de même pour une ambition réalisée, ou quelquefois aussi pour une ambition déçue. De même enfin pour les substitutions organiques qui représentent le passage de la jeunesse à l'âge mûr et de l'âge mûr à la vieillesse. Et tout cela va se compliquant et s'enchevêtrant. Chaque substitution en entraîne d'autres, et les différentes séries se heurtent, s'influencent et se mêlent. On distingue, çà et là, quelques séries principales relativement régulières. Les unes se rapportent à la nature générale de l'homme et même de l'animal, d'autres, générales encore, se rapportant au sexe, à la race, à la nation. D'autres enfin sont bien plus strictement individuelles, caractérisent une personnalité. Jusqu'à la mort, ce travail se continue sous des formes diverses, et avec une intensité variable, selon des logiques diverses et caractéristiques de la nature générale de l'être, de son genre, de son espèce, de sa race et aussi de son individualité.

§ 5. — Telles sont à peu près les trois phases de la substitution. Je les ai étudiées pour tâcher de débrouiller un peu les grandes lignes qui ressortent de la confusion des phénomènes. Et comme il doit arriver quand on veut se rapprocher de la vie réelle autant que l'étude, forcément abstraite, le permet, à mesure que je tâchais de préciser davantage, j'ai mis en lumière les points qui échappent à toute précision et montré les limites des formules précises que j'employais et qui, à mon sens, n'en restent pas moins utiles.

En effet, il a bien fallu reconnaître que ni la première phase ne se distinguait absolument de la seconde, ni la seconde de la troisième, mais que, dans la réalité, toutes les phases s'influencent et se brouillent bien souvent. Nous avons pu entrevoir aussi que ce

que nous appelons « une » substitution est quelque chose d'assez indistinct. *Une* substitution comprend toujours *plusieurs* substitutions et parfois *plusieurs* substitutions n'en font en réalité qu'*une*. Il y a des cas où l'on ne peut se prononcer. Ce serait une question assez oiseuse que de se demander s'il faut compter pour plusieurs substitutions ou pour une seule la conversion d'un Chinois au christianisme. Disons simplement que la substitution peut passer pour une, tout en étant très complexe encore quand les différentes substitutions partielles dont elle se composent sont suffisamment systématisées sans qu'on puisse préciser quel est le degré de systématisation nécessaire à cela. En fait, on trouve toutes les nuances et peu de démarcations fixes. De plus, il faut tenir compte aussi des réactions, des retours, des complications superflues dûes aux jeux des éléments psychiques, à leurs fantaisies propres. Rien ne se fait en ligne bien droite et très simplement dans l'esprit, encore que la complication varie beaucoup d'un esprit à l'autre.

Il faut donc, je crois, nous en tenir aux trois phases que j'indique en leur laissant leur réalité un peu indécise et comme estompée, en tenant compte des réserves que je viens de faire et qu'il faut toujours faire dans les questions psychologiques. Il ne faut pas oublier non plus que ces trois phases varient de précision et d'importance; comme à bien d'autres égards, selon les individus, et, pour un même individu, selon les circonstances, et selon les tendances en jeu, selon les substitutions qui s'opèrent.

(*La fin prochainement.*) F. PAULHAN.

DE LA VALEUR PRATIQUE D'UNE MORALE
FONDÉE SUR LA SCIENCE

I. —*Rapports de la morale actuelle avec la connaissance scientifique.*

Tandis que la science poursuit ses recherches à l'aide de méthodes perfectionnées et les réalise en des applications multiples, il se crée des règles d'action liées à ces états nouveaux de la connaissance. Libérées de l'empirisme vague, elles s'opposent aux règles du passé, qui continuent, par ailleurs, de subsister sous la forme impérative, immuable, que leur ont imposée les systèmes religieux.

Entre les esprits séparés par tout le travail du temps, le combat semble se circonscrire autour de la morale.

Elle se présente ici, organisée en un système unique, délimité et stable; là, en des séries de principes rationnels, mais encore mal agrégés les uns aux autres, soumis à des retouches et à des perfectionnements voulus. C'est moins encore une morale qu'un idéal d'action qui s'ébauche, fondé sur la connaissance scientifique.

Comme tout ce qui est en voie de création et ne peut prendre une forme arrêtée, la morale nouvelle n'est pas aperçue par le grand nombre. Par ses lignes encore flottantes, elle déconcerte ceux-là même qui seraient appelés à la comprendre le mieux.

Nous vivons sur le préjugé séculaire de l'universalité et de la fixité de la morale. Celle qui paraît le plus stable est celle qui fait le plus d'adeptes. Dès qu'un principe d'action est admis par un groupe, on cherche à le fixer, de manière à le retrouver identique à lui-même pour les cas où il interviendra dans les décisions journalières. On s'effraye d'une règle qui se critique sans cesse et sur laquelle chaque esprit doit travailler pour la perfectionner à sa mesure.

Les hommes de science eux-mêmes, créateurs directs de la forme de penser nouvelle, ne sont pas exempts de préjugés envers la morale. A peine quelques-uns sont-ils en état d'exprimer, en des règles pratiques, les principes issus de la science et applicables aux actes de la vie. D'autres, en dépit de leur parfaite méthode scientifique rapprochent encore la morale des données de l'intuition. C'est à ces conclusions un peu décevantes que M. Henri Poincaré aboutit dans la préface de son livre *Sur la valeur de la science*. Mathématicien de génie et philosophe fécond pour toutes les idées qui se déduisent des sciences physiques, il est sorti du domaine que lui circonscrivent ses connaissances spécialisées pour s'occuper de la morale.

Etablissant une cloison étanche entre la science et la morale, il déclare qu'elles « ont leurs domaines propres qui se touchent, mais ne se pénètrent pas. L'une nous montre à quel but nous devons viser; l'autre, le but étant donné, nous fait connaître les moyens de l'atteindre. Elles ne peuvent donc se rencontrer. Il ne peut pas y avoir de science immorale, pas plus qu'il ne peut y avoir de morale scientifique. »

Cette appréciation que n'appuie aucun fait — ce qui risque de l'écarter des vraies affirmations scientifiques — n'a pas manqué cependant d'être acceptée par bien des esprits qui la recevaient sans critique suffisante.

Il ne peut y avoir de morale scientifique, dit M. Poincaré — Soit. Et il faut convenir que l'expression, employée souvent avec un peu de hâte, manque de justesse. Mais il peut y avoir une morale fondée sur la science, et à dire vrai, il n'y a même pas de morale fondée sur autre chose que sur les connaissances données d'une époque. Mais M. Poincaré ne subtilise pas sur une expression imparfaite; il refuse à la science toute possibilité de déterminer la conduite des hommes.

Or, il ne niera pas, nous en sommes persuadés, que les sciences qu'il étudie : la mécanique céleste, les mathématiques, la physique, ne pénètrent très intimement, et de toutes parts, le domaine de l'activité industrielle. Ses connaissances biologiques lui permettent aussi de concevoir la pénétration de cette science dans la recherche médicale et l'hygiène.

Pourquoi borne-t-il là son observation de l'influence des sciences

sur l'activité générale? Les rapports entre la pensée et l'action ne sont pas si secrets que les savants spécialisés ne puissent les apercevoir.

Or, qu'est-ce qu'un acte, sinon la réalisation dans le temps et l'espace d'un geste commandé par une idée, par une représentation mentale? Point d'acte sans idée ou système d'idées préalable. Et point d'idées sans expériences antérieures qui les établissent, sans une *science*, fut-elle rudimentaire, qui les ait fondées. La morale chrétienne, par exemple, n'est pas plus innée que les autres; elle résulte de l'ensemble des idées propres aux anciens Hébreux et renouvelées par l'apport de certaines conceptions grecques, chaldéennes, perses et peut-être hindoues. Le monde est conçu comme l'œuvre d'un créateur, et l'homme comme un être déchu de sa perfection originelle. La morale consiste alors pour chacun, à force de pénitences, et suivant un système de pratiques prévues, à se rapprocher de la perfection et à subir le jugement dernier. Toutes les connaissances d'il y a vingt siècles — confuses et empiriques, — tout l'effort de la pensée collective aboutissant à des croyances strictes, ont déterminé la morale chrétienne. Et ainsi de toutes les morales.

La nôtre n'échappera pas davantage à sa destinée. Il se peut que les sciences physiques ne donnent pas l'impression de la façonner. Cela ne veut pas dire que les actions de l'homme moderne ne relèvent de représentations mentales constituées par les faits acquis des sciences, y compris les sciences physiques, qui ont aidé à transformer les manières de penser et d'agir.

Les mathématiques ou la biologie n'ont pas pour rôle de nous renseigner sur la nature des faits moraux, et c'est de là, peut-être, que vient la déduction inexacte de M. Poincaré. C'est à la science particulière qui les étudie, la sociologie, ou plus spécialement celle de ses branches que l'on pourrait appeler la physique des mœurs, qu'il faut s'en référer pour les connaître. Elle fixe le rapport qui existe, dans chaque société humaine, entre les règles morales et les notions sociales et déduit, en définitive, que la morale est partout sous la dépendance étroite des conceptions de chaque peuple relatives à l'univers, à la vie, à la destinée supposée de l'homme, et varie avec le progrès des connaissances.

Si M. Poincaré s'était enquis des recherches lentes et métho-

diques de la sociologie, il aurait, sans aucun doute, libéré son esprit du dernier résidu de foi qui y sommeille encore, inconsciemment sans doute, et il aurait évité d'écrire « que la vérité scientifique qui se démontre, ne peut, à aucun titre, se rapprocher de la vérité morale qui se sent ». La vérité morale se sent? N'est-ce pas dire qu'elle ressort de l'intuition, qu'elle échappe à l'expérience, qu'elle est objet de croyance et non de science? Et ainsi se maintient, par l'imprudence d'un des savants les plus estimables, le préjugé séculaire que la morale est un phénomène à part, qui échappe aux investigations de la critique rationnelle.

Pour avoir dépassé les limites de sa spécialité, M. Poincaré accentue dans l'esprit du public l'erreur, déjà accréditée, que les recherches du sociologue restent indépendantes de celles des savants de laboratoires. Or, il y a urgence, en notre époque de désarroi, où ceux qui ne croient plus cherchent de toutes parts un idéal fondé sur la raison, pendant que les croyants s'affirment les seuls dépositaires des principes moraux, à considérer enfin la science comme capable, et seule capable, d'édifier la morale nouvelle.

En essayant cette démonstration, nous ne nous laisserons entraîner ni à envisager le problème général de la morale, ni à pénétrer dans le détail des actes quotidiens, dans l'infinité des conflits moraux qui travaillent la conscience de l'homme moderne.

Ce qu'il importe de montrer, c'est que la science et la morale s'ajustent, et qu'un idéal d'action fondé sur la science peut avoir une valeur pratique en fournissant des règles de conduite assez précises et assez vastes pour diriger tous les actes de la vie d'un homme, et orienter ses méditations vers la perfection de l'avenir. Fondée sur le même principe que la science, qui se veut éternellement perfectible, cette morale doit avoir cependant la stabilité nécessaire pour que la conduite de chacun ne soit pas livrée au désordre et sans cesse troublée par un besoin irraisonné de changement.

Sur quelle réalité supérieure, dépassant l'individu et l'obligeant même à des sacrifices, ces règles vont-elles prendre leur point d'appui?

Jadis la notion de Dieu, en fixant aux croyants un modèle à suivre, les forçait à s'élever au-dessus de leurs désirs personnels, à tenter

des efforts incessants pour maintenir une harmonie en eux et dans leur groupe social. La science nous donnera-t-elle les mêmes stimulants? Et, pour permettre une action étendue, apportera-t-elle aux hommes une certitude aussi reposante que l'a été dans le passé la croyance religieuse?

C'est ce que l'examen des méthodes de la science et de leur valeur nous permettra de préciser.

II. — *De la valeur comparée des données de la croyance religieuse et de la connaissance scientifique pour fonder une morale.*

Puisque tout système de connaissance conditionne les actes, il serait utile, avant même d'aborder cette étude, de préciser les rapports de la pensée religieuse et de la pensée scientifique.

Sont-elles liées historiquement, et l'une est-elle sortie de l'autre? Un tel problème n'est pas encore soluble; les faits d'origine et d'évolution restent difficiles à démêler, car il faut aller du complexe au simple, de nos civilisations extrêmement civilisées aux sociétés primitives où les phénomènes, encore proches de leur source, sont à peine différenciés.

Or, des choses aussi sociales que la religion et la science acquièrent, au moment où elles apparaissent, des propriétés qui n'étaient pas incluses dans les phénomènes d'où elles procèdent, et cette divergence de nature vient encore accentuer nos doutes sur leurs liens de filiation.

Les renseignements que nous possédons sur ces faits sont insuffisants pour les éclairer. L'histoire ne nous permet pas de remonter bien avant dans le temps, et si l'ethnographie nous fournit des faits tirés de sociétés très peu évoluées, notre connaissance des méthodes de pensée qui les accompagnent est des plus vagues.

Probablement aussi vieilles que les nôtres, ces sociétés ont pu se transformer dans un sens qui ne reproduit peut-être pas nos états antérieurs.

Au milieu de ce flottement, une seule hypothèse se précise : les techniques et les rites sont, à l'origine, en étroit rapport. Un primitif ne distingue pas l'acte de lancer une flèche mortelle des méthodes magiques préparatoires : incantation, envoûtement, par lesquelles les flèches sont censées recevoir la puissance de tuer.

Techniques et rites, croit-on, contiennent les mêmes forces qui créent leur efficacité; leur action sur les choses est la même.

Or, chacune de ces activités, au cours des temps, s'est caractérisée et a évolué pour son propre compte : les rites vers les formes religieuses, les techniques, plus liées à la magie, donc moins dépendantes, vers les formes scientifiques.

Peut-être pourrait-on, par ces voies lointaines, remonter jusqu'à une communauté d'origine entre la religion et la science. Mais il faudrait admettre alors que l'une est toute entière enfermée dans les rites, et l'autre dans les techniques.

Leur évolution a été plus complexe, car elles ont subi des idées et des systèmes d'idées généraux, et elles se sont caractérisées par des méthodes qui en affirment mieux encore la nature. Quelle qu'ait pu être, dans le passé, leur parenté lointaine, il n'en reste plus trace aujourd'hui. Leurs moyens d'investigation sont à tel point contradictoires qu'elles représentent désormais deux états distinctifs de la pensée et de la civilisation humaines. Il s'est produit entre elles, comme une cassure, qui les isole.

Rien n'autorise donc à affirmer, comme on se laisse trop facilement entraîner à le faire, que la religion est une première science. Si elle l'a jamais été, elle en a pour toujours perdu les caractères. Sa fonction explicative des choses l'a portée à organiser des systèmes de classification des choses, mais elle n'a procédé suivant aucune des méthodes distinctives de la science. Elle en a même nié la valeur et l'opportunité.

En dépit de ses erreurs et de ses procédés de recherche imparfaits, elle a constitué un moyen primitif de connaissance, et il faut lui faire sa part dans l'histoire de la pensée humaine. C'est elle qui, la première, a traduit certaines réalités vaguement pressenties par l'homme et que la simple expérience des sens ne révélait pas. Là où nos sens ne nous montrent que des successions de phénomènes, elle a supposé l'existence de liens capables de les rattacher. C'est par la croyance en des rapports internes entre les êtres et les choses, en leur participation à la même nature, qu'elle est parvenue à les expliquer. Elle a donné la première représentation de ces rapports en affirmant, avant toute expérience, qu'un même principe agit dans les phénomènes les plus dissemblables. Mais, plus attentive que renseignée, et livrée aux caprices de l'imagination, la

pensée religieuse a poussé à tort et à travers ses procédés d'analogie et d'identification. Elle a mêlé les règnes et les espèces, au point d'admettre les métamorphoses ininterrompues des êtres, et leur chevauchement sur deux ou trois natures. Les Dieux et les Esprits, en qui elle a incarné ses conceptions les plus générales, sont d'une plasticité déconcertante.

Mais par cela même qu'elle mêlait et faisait se pénétrer les choses, la religion a introduit un certain ordre entre ces choses. En classant les objets suivant des catégories distinctes elle a permis aux hommes de voir et de comprendre leur univers.

Certes, la manière primitive d'apercevoir et d'interpréter le monde était loin de la réalité du monde. Un dieu planant dans les nues pour diriger les mouvements des astres, les actions et les pensées des hommes, une âme émanée de Dieu pour éclairer, comme une lumière intérieure, l'être humain... sont des explications simplistes que les croyants actuels, dans leur désir de fixer les dogmes, acceptent seuls.

Mais, et c'est là le point important, l'idée de la relativité des choses, la notion de l'ordre se substituant consciemment au chaos primitif, restent étrangères à la religion. Elles sont apparues plus tard, comme les notions fondamentales de la recherche scientifique, qui permettent aux hommes de connaître la vérité — c'est-à-dire l'adéquation entre les idées qu'ils ont des choses et les choses elles-mêmes.

Et voilà que déjà cette recherche méthodique de la vérité pénètre tous les domaines de la connaissance, et que les méthodes de la connaissance deviennent elles-mêmes objet de recherche. La religion n'échappe pas plus que tout autre phénomène à ce besoin d'analyse.

C'est, en vérité, un admirable spectacle pour l'esprit humain que cette pénétration des méthodes de la science dans la méthode elle-même, cet auto-perfectionnement qui en résulte, cette certitude qui s'accroît, non seulement dans les résultats de la connaissance, mais encore dans les manières de connaître.

Rien dans les procédés de recherche de la pensée religieuse ne rappelle donc, ni ne prépare les méthodes de la science. L'intuition, les sensations non critiquées, la persuasion intérieure sont seules tenues pour matière d'évidence. Or, ce sont elles que la science

écarte comme suspectes, les utilisant à peine, et avec une extrême prudence, pour la constitution des hypothèses.

La science a brisé avec les procédés de la religion; elle n'a conservé que le procédé ancien de l'analogie, qu'elle utilise en le critiquant. Pour connaître et classer les faits, elle trouve commode de les comparer à d'autres mieux connus.

Grâce à des images, à des rapports de ressemblance fortuits, elle fait une première analyse des choses. Pour expliquer les mouvements du cœur, elle les compare à ceux de la pompe. Pour interpréter la forme concave des ventricules cérébraux, elle les déclare destinés à être pleins, comme l'est, en général, toute cavité. Ce sont là des à peu près dont elle ne se contente que provisoirement, des rapports établis de façon aussi arbitraire que ceux des peuples primitifs, où les choses sont expliquées les unes par les autres dans les mythes, sans qu'il soit tenu compte de leurs caractères spécifiques. C'est ainsi que chez les Kurnaï on attribue le bruit du vent dans la forêt et ses modulations au Dieu Dharamoulou qui s'est dispersé, raconte-t-on, dans les éléments. Il y avait autrefois, rapporte la tradition — presque à la naissance des sociétés — un magicien puissant nommé Dharamoulou. Son aspect était terrible, sa voix effrayante comme le roulement du tonnerre.

A un certain âge, les enfants de la tribu étaient confiés à Dharamoulou qui les emmenait dans la brousse et les instruisait dans les lois, coutumes et traditions, afin de les rendre dignes de siéger dans les conseils et de remplir toutes les obligations exigées des membres de la tribu.

Dharamoulou affirmait ensuite qu'il tuait ces enfants, les coupait en morceaux, les réduisait en cendres, puis les rappelait à la vie comme des êtres nouveaux, perfectionnés par cette double opération.

Mais quand les enfants revenaient dans la tribu il en manquait toujours quelques-uns. Le sorcier les disait morts de mort naturelle, mais les parents soupçonnant quelque crime, questionnèrent les camarades des enfants disparus. Ceux-ci se turent d'abord, effrayés; puis ils avouèrent que leurs compagnons avaient été mangés par Dharamoulou. Alors les pères furieux tuèrent le magicien. Mais Dharamoulou mit sa voix dans tous les arbres de la forêt et leur commanda de la garder éternellement. C'est pourquoi le bruisse-

ment des feuilles, les soirs de tempête, passe dans tout le pays pour être la voix irritée de l'Esprit Dharamoulou.

Ce mythe, outre qu'il donne une explication de la manière dont l'éducation des enfants leur est transmise par voie mystérieuse, attribue au vent et aux arbres des sons semblables à la voix humaine.

En dehors de ces très lointains procédés d'analogie qui survivent de la religion dans la science, l'effort de la pensée s'exerce, dans ces deux systèmes suivant des voies inverses. Travaillant sur les mêmes notions, ils aboutissent à des conceptions contradictoires. Un exemple — celui de l'idée de force — suffira à montrer leur manière de procéder.

Les religions, même les plus primitives, ont essayé d'exprimer cette idée d'une force qui anime la matière et que l'homme perçoit sans en connaître la nature. Les sociétés à croyances totémiques la montrent, circulant à travers le monde, et se fixant de-ci, de-là, sur les êtres et les choses qu'elle pénètre à des degrés divers. Indépendante d'eux, elle les précède et leur survit. Elle réside en certains lieux qu'il suffit d'approcher, après les rites convenus, pour être imprégné d'elle.

On représente cette force sous les espèces de l'animal ou de la plante dont le clan porte le nom. Ainsi, dans le clan du corbeau, les gens disent que la pluie, le vent, les astres et eux-mêmes sont des corbeaux, car ils y aperçoivent la même force animatrice qu'ils personnifient sous les apparences du corbeau.

Les théories modernes de l'idée de force, bien que toutes traversées encore d'hypothèses, se dégagent de la pure intuition pour traduire une réalité que l'expérience révèle. Les applications relatives au mouvement reposent sur le postulat de l'existence de la matière que la force fait mouvoir. Lorsqu'un corps se déplace, on suppose qu'une force agit sur la matière, et l'on déduit les qualités de cette force de l'observation d'un grand nombre de phénomènes où elle se manifeste : l'attraction, l'électricité, les phénomènes intra-moléculaires. C'est une notion abstraite et toute métaphysique que les partisans de la théorie énergétique ont combattue pour représenter la force sous des aspects plus concrets. Pour eux il y a des forces particulières aux phénomènes, les forces électriques, par exemple, que l'observation révèle et dont une connais-

sance sommaire n'empêche pas des applications perfectionnées. Mais si l'on veut aller au delà et se rendre compte de la manière dont agit l'électricité, il faut remonter jusqu'à la notion générale et encore vague de force. L'hypothèse de l'identité des forces électriques à toutes les autres forces a permis à Hertz de prévoir et de découvrir les grandes ondes jusqu'alors ignorées. De même Maxwell, avec cette pure idée de force, a trouvé la théorie de la lumière et a rejoint par elle toutes les théories électriques.

La valeur de cette notion, enveloppée encore de formes métaphysiques, vient de ce qu'elle permet de reproduire des mécanismes qui existent dans la nature. Elle se résout en applications pratiques d'une sûreté parfaite; et chacune de ces applications nouvelles aide les savants à faire une critique plus précise de l'hypothèse fondamentale. Chez les primitifs, au contraire, l'expérience ne sert pas à corriger la théorie; elle l'appuie toujours, car nulle critique ne s'exerce sur elle.

L'étude analytique des méthodes de la science permet donc d'établir ses caractères et de les distinguer des procédés de la religion. C'est par ce moyen que nous essayerons de fixer le degré de certitude de l'une et de l'autre.

III. — *Les procédés employés par la science pour atteindre la vérité.*

La méthode dont se sert la science pour parvenir à la connaissance se caractérise par une possibilité de dissociation, par des moments, du travail intellectuel, qui ne sont pas perceptibles dans les procédés de la connaissance religieuse, où le croyant ne discerne pas, et même ne doit pas discerner ces moments. Si dans la communion, par exemple, à l'instant où il croit sentir la présence de Dieu, il s'essayait à l'analyse critique de ses sensations, il introduirait la méthode scientifique dans les choses religieuses — qui sont censées lui échapper — et serait amené à les nier.

Nous considérerons isolément, et dans un ordre de logique idéale, les moments de la recherche scientifique, afin de marquer la part de certitude que les méthodes nouvelles ont apportée dans la connaissance.

a) *L'observation.* — L'observation peut être considérée comme le

premier de ces moments. Isolée des autres actes intellectuels qui l'accompagnent le plus souvent, elle consiste en un exercice des sens, destiné à mettre dans l'esprit des éléments sensibles qui permettent à l'homme de saisir l'aspect extérieur des phénomènes. En dépit de l'opinion courante, il n'est rien de moins élémentaire et sûr que l'acte d'observer. Saisir les formes et les modalités des objets implique des sens perfectionnés, c'est-à-dire pliés par l'éducation à l'examen attentif, et rectifiés par un jugement toujours en éveil. Mais ce jugement lui-même est en rapport avec le degré de culture de celui qui l'exerce et l'état de la civilisation où il vit.

Des causes multiples : les croyances et les habitudes sociales, les ignorances individuelles, viennent troubler la marche de l'observation et fausser l'examen des sens.

Ce n'est pas parce qu'on regarde journellement le soleil qu'on en connaît la nature et les mouvements. Les habitants de l'ancienne Égypte, ne le considéraient pas, ainsi que nous, comme un astre formé de matière incandescente. En le regardant, ils ajoutaient à l'observation des sens les croyances particulières à leur groupe social. Le soleil devenait pour eux un dieu se manifestant sous une apparence lumineuse, afin d'être le bienfaiteur des hommes, et appelé à parcourir en douze heures, dans sa barque, la surface supérieure du monde.

Durant des milliers de siècles, l'homme n'a pas pu isoler l'activité de ses sens des conceptions générales qu'il avait des choses; il faut arriver à des époques relativement récentes pour voir se constituer une méthode d'observation objective.

L'ignorance individuelle fausse encore l'examen des sens, ou même le rend impossible. Transportez un homme d'une civilisation peu développée dans nos sociétés. Des milliers d'objets et de faits lui échappent, parce qu'il les ignore; ceux qu'il remarque, il les interprête mal, car il cherche à les identifier avec ce qu'il connaît. Tel ce Thibétain qui vint en France et relata ensuite ses impressions. Rapprochant les objets nouveaux de ceux qu'il connaît, il prend l'ascenseur pour une petite maison et les sergents de ville pour des soldats. Il ne comprend guère ce qui se passe au Nouveau-Cirque et interprète ainsi le spectacle : « A Paris il y a une maison toute ronde où l'on va pour rire.

Depuis le bas jusqu'en haut des chefs et des hommes de toutes

classes étaient assis. D'abord un cheval vint portant sur sa tête le nom du roi... Puis deux hommes nus sautèrent sur la tête l'un de l'autre... Ensuite neuf femmes dont la moitié du corps seulement était vêtu, dansèrent toutes les danses de l'univers. Et ces femmes n'étaient pas en papier, mais en chair vivante. Et je regardais, m'étonnant. » Voici le résultat d'une de ses visites dans un grand magasin : « Il y a un grand marché clos de murs... où de nombreux marchands vendent toutes les choses qui s'achètent. Comme j'étais venu pour acheter de la toile, je dépliai ma balance chinoise, car, ne connaissant pas les monnaies françaises, je désirais les peser. Alors tous les marchands se moquaient et riaient de moi. Et bien que j'eusse très chaud au visage, je continuai à peser les pièces, de peur que les marchands, me voyant étranger, ne me trompassent. Mais regardant attentivement je vis que les marchands français sont vertueux, car pour une pièce d'or ils me donnaient plus de vingt fois son poids d'argent, et chaque fois je m'en réjouissais [1]. »

Lorsque, pour la première fois, le chemin de fer circula entre Atak et Peshaver (vers 1880) un poète afghan traduisit ainsi, de façon toute empirique, ses impressions et celles de ses compatriotes : « Il est une chose merveilleuse qui va et court sur la terre ; elle n'a point de pieds, ni de mains, elle va aussi bien en arrière qu'en avant.

« Il est une chose merveilleuse, un grand prodige. C'est une invention des Anglais et un des signes du jugement dernier [2]. »

Que dire enfin de toutes les illusions des sens où la perspective, les jeux d'ombre et de lumière, les milieux différents, en déformant les objets, invitent à des déductions erronées.

L'erreur des illusions sensorielles est accrue volontairement dans l'extase religieuse. Le mystique, avec la complicité de son désir, voit, entend et touche la divinité. Il renforce d'une expérience illusoire sa croyance et détruit ainsi, à tout instant, ses possibilités de bien observer. Sainte Thérèse a décrit cet état en une analyse minutieuse, mais non critiquée : « Vous voyez cette âme que Dieu élève à l'union : il l'a rendue tout à fait stupide, afin de mieux imprimer

1. Impressions d'un Thibétain en France. Voyage du nommé Adjroup Gumbo, de Patong, avec le grand homme français Pa, *Bulletin du comité de l'Asie française*, 1910.

2. *Poésies afghanes*, traduction J. Darmsteter.

en elle la véritable sagesse. Ainsi elle ne voit, ni n'entend, ni ne comprend pendant qu'elle demeure unie à Dieu...

« Mais, me direz-vous, comment peut-il se faire que l'âme ait vu, entendu qu'elle a été en Dieu, et Dieu en elle, puisque durant cette union elle ne voit ni n'entend? Je réponds qu'elle ne le voit point alors, mais qu'elle le voit clairement ensuite, quand elle revient à elle, non par une vision qui lui reste, mais par une certitude qui lui reste et que Dieu seul peut lui donner.

« N'allez pas croire que cette certitude ait pour objet quelque chose de corporel, comme le corps invisible et réel de Notre Seigneur Jésus-Christ dans le très Saint-Sacrement. Ici rien de tel, il n'est question que de la seule divinité. Mais comment, dira-t-on, pouvons-nous avoir une si grande certitude de ce que nous ne voyons point? A cela je ne sais que répondre : ce sont des secrets de la toute-puissance de Dieu qu'il ne m'appartient pas de pénétrer[1]. »

Dans ces états religieux, où le désir du croyant plie les phénomènes à sa convenance, il se crée, lorsqu'une foule est réunie, de véritables délires collectifs. Qui attend le miracle et le veut, le voit à la fin se produire, l'attente de chacun se communiquant aux autres et multipliant le désir et l'illusion. On voit se produire, chaque année, à Naples, lors du miracle de saint Janvier, ces états d'exaltation générale. La foule qui croit à la possibilité, pour le sang séché dans l'ampoule, de bouillonner à heure fixe, et qui attache à cette transformation miraculeuse des idées de prospérité annuelle pour chacun, s'entraîne par la prière répétée, les appels hypnotiques, à voir le phénomène se produire en dehors de toute réalité.

De tels procédés psychologiques, recommandés par la religion comme une véritable technique pour s'assurer de sa propre réalité sont à l'inverse de ceux de la science. Le point de départ n'est point la recherche de l'inconnu, c'est la certitude. Dieu existe, il faut le trouver. Les moyens pour parvenir jusqu'à lui sont définis et enseignés; ce sont les rites, les pratiques de toute nature, et les procédés d'entraînement vers l'extase. S'ils supposent et permettent un effort individuel, ils le limitent cependant.

Le savant, au contraire, ne sait pas le résultat de sa recherche ou, du moins, ne songe pas à l'orienter suivant des fins définies.

1. Sainte Thérèse, *Le château intérieur*, V^e demeure, chap. I, trad. Bouix, revue et corrigée.

Nul intérêt ne le pousse à vouloir la réussite de l'expérience. Cette imprévision des conséquences lui laisse une entière liberté de jugement, et amplifie l'attrait de sa recherche. Sa curiosité reste toujours en éveil devant cet inconnu qui va se révéler de façon inattendue, compléter ses observations précédentes ou les détruire.

b) *L'expérimentation.* — On comprend mieux la valeur de l'observation méthodique, employée par la science pour créer dans l'esprit humain des représentations des choses adéquates à la réalité, dès qu'on lui ajoute le procédé de l'expérimentation. Par lui le savant renouvelle volontairement une observation déjà faite. Il n'attend pas que le hasard le mette, de façon fortuite, en présence des phénomènes; il place lui-même une chose donnée dans des conditions strictement connues, afin d'en étudier la nature et les propriétés.

Il serait superflu, après l'étude de Claude Bernard sur la méthode expérimentale, d'analyser à nouveau tous les caractères de l'expérimentation. Il suffit de se rappeler, pour en saisir la valeur, l'attitude objective du chercheur au moment où il organise son expérience. Uniquement occupé d'établir les conditions parfaites de mise en train, il écarte tout facteur étranger qui viendrait modifier les résultats.

Ainsi le chimiste, lorsqu'il étudie les actions et réactions de deux corps mis en présence, les soumet isolément à un examen préalable, puis les unit, après avoir déterminé les conditions favorables de milieu, de température, de pression, de volume..., etc., dans lesquelles le phénomène peut se produire. Toutes les recherches de la chimie — même les plus élémentaires — fournissent des exemples de la précision apportée par l'expérimentation pour la connaissance d'un phénomène.

Comme l'observation, l'expérimentation permet de découvrir les qualités des objets à l'aide du procédé de l'analyse; mais, en une marche inverse, reconstruisant les choses par l'assemblage de leurs éléments particuliers, elle aboutit à la synthèse. Elle a donc pour la connaissance une valeur double.

Pour nous en tenir aux exemples de la chimie, qui sont les plus usuels et les plus frappants, c'est par ce procédé que l'on réalise des corps nouveaux dont les caractères n'existaient pas dans chacun des composants. Le bronze, composé de parties de cuivre

et d'étain, acquiert des qualités de résistance, de malléabilité, de sonorité, de conductibilité, une couleur et un point de fusion différents de ceux qui caractérisent les corps dont il est formé.

L'importance de la synthèse est inestimable, non seulement en ce qui concerne les techniques industrielles, chaque jour enrichies par elle, mais en ce qui concerne le point de vue philosophique. La notion de création et d'origine des choses se trouve soudain éclairée. Ces faits de naissance, de production d'états nouveaux, jugés mystérieux tant qu'on ne possédait pas les éléments réels capables de les expliquer, ont été attribués par les religions à des êtres divins, doués de pouvoirs surnaturels. L'examen de la formation des corps suivant un processus mécanique, de leurs propriétés nouvelles, permet à l'homme de déduire qu'il peut volontairement faire œuvre de créateur, produire du nouveau, sans l'intervention de forces extra-physiques.

Si des notions religieuses n'étaient pas venues gêner l'expansion rationnelle de la pensée humaine, la vie, par exemple, apparaîtrait à tous, et non aux seuls savants, comme un fait d'ordre physico-chimique dû à la complexité des éléments qui composent le protoplasme. Les phénomènes de conscience seraient conçus comme dérivant d'une formation aussi naturelle. Le biologiste y voit la résultante des interactions particulières des cellules du cerveau — ainsi du reste que des cellules du corps entier — dont le jeu synergique permet une fonction nouvelle. Un exemple emprunté au monde physique fera mieux comprendre ce mécanisme. Ce qui fait qu'une bicyclette est une bicyclette, c'est que l'assemblage des parties conditionne une fonction spéciale : la locomotion. Et qui oserait prétendre que cette fonction est contenue dans chaque atome qui constitue la matière dont la machine est faite? Ces analogies précisent la nature des actions physiologiques d'où résulte la pensée. On s'explique alors qu'elle puisse être conditionnée par des éléments anatomiques et fonctionnels divers et complexes, combinés eux aussi de façon complexe; aucune interprétation métaphysique n'est ici nécessaire.

c) La critique. — La valeur de l'observation et de l'expérimentation demeurerait illusoire si un troisième moment de la recherche scientifique : la critique, ne venait coordonner ces méthodes et en affirmer les résultats.

La personnalité du savant, jusqu'alors réduite à un rôle passif, reprend ses droits. La valeur de la critique, dépend, en effet, pour une grande partie, de la finesse de jugement, de la rapidité d'esprit, de la sûreté logique, du sens des rapports et de la culture plus vaste de celui qui l'exerce. Il faut que le savant, lorsqu'il poursuit ses recherches dans les conditions d'objectivité que nous avons décrites, et qui s'obtiennent mécaniquement, reste assez conscient pour contrôler les faits présents à l'aide de ses observations antérieures, qui lui servent d'éléments de comparaison. Il procède alors à un examen rationnel des conditions du travail scientifique.

Ainsi la critique réforme l'expérience, détruit l'illusion pour atteindre les faits réels, relève les facteurs de modification inaperçus, les classe chacun suivant sa valeur et établit entre eux des rapports exacts. Elle est un merveilleux outil intellectuel, qui ne peut être ramené à la dialectique pure, car elle reste en contact permanent avec la réalité, et s'enrichit sans cesse par de nouvelles observations.

d) *L'hypothèse.* — Il est un quatrième moment du travail scientifique où sont mises en jeu les pures constructions intellectuelles, et qui dépasse les faits connus pour construire dans l'idéal : c'est l'hypothèse. Par elle l'esprit induit des vérités acquises une possibilité de recherches plus avancées et construit un ordre rationnel des phénomènes. Dans cette prévision des choses, par delà l'expérience, il semble que le savant, comme le mystique, croie pouvoir atteindre la vérité par le jeu des propres forces de son esprit.

Mais cette ressemblance n'est que superficielle. L'homme de science n'édifie pas de théories générales suivant le seul caprice de son imagination, sa raison paralysée pour mieux s'identifier avec la vérité qu'il suppose. Il reste le spectateur de ses spéculations métaphysiques, se servant de toutes ses connaissances antérieures pour orienter son intuition vers une solution d'ensemble prématurée. Il sait que sa déduction amplifiée sera peut-être détruite par une expérience prochaine et il emploie l'hypothèse, non pour plier les faits à la prouver, mais pour étendre le champ de ses investigations.

L'hypothèse se réalise-t-elle, il ne crie pas au miracle, car il sait, comme le disait Pasteur, qu'il n'y a en science de hasard que pour

« les esprits préparés », et que la découverte du savant n'est jamais fortuite.

Le rôle de l'hypothèse est souvent de rectifier, par une prévision logiquement faite, des observations jusque-là incomplètes. En astronomie, où les expériences sont rarement possibles, où l'observation reste fragmentaire, on arrive à constituer — à mesure qu'on déduit mieux — des hypothèses de plus en plus proches de la réalité. Copernic, qui observa l'un des premiers la marche des planètes, crut pouvoir affirmer qu'elles décrivaient un cercle, ce qui était exact dans la mesure où un cercle est une courbe. Pour Képler cette courbe était une ellipse. Depuis eux, des observations plus nombreuses ont donné toute vraisemblance à l'hypothèse de Gulden, suivant laquelle les astres décrivent une suite de points qui forment une courbe irrégulière, dont la courbe régulière qui s'en rapprocherait le plus est l'ellipse.

Entre les procédés de la révélation religieuse et les méthodes scientifiques les différences apparaissent avec évidence. L'extase du mystique, — qui le conduit à la vérité — obtenue à l'aide de moyens d'entraînement psychologiques prévus, s'oppose à l'état de conscience claire du savant, construisant des données générales tirées de la somme des expériences positives.

La science se caractérise, en effet, par l'objectivité. Nul *a priori* ne prédétermine les conclusions de la recherche, et toute hypothèse controuvée par l'expérience est rejetée. Ses procédés de vérification écartent les supercheries des sens, les illusions de l'esprit dont le mystique se sert, au contraire, pour se perdre avec délices dans le dédale de ses spéculations.

*
* *

La division de la recherche scientifique en des moments distincts est, en partie, fictive, et nous ne l'avons faite que pour faciliter l'analyse des éléments de la méthode. Dans la pratique, ces moments sont le plus souvent indiscernables et ne suivent pas l'ordre chronologique que nous leur avons assigné. Toute recherche ne suit pas nécessairement le chemin tracé de l'observation à l'expérimentation, vers la critique; les choses peuvent se renverser à tel point que l'hypothèse lui sert souvent de point de

départ. Parfois ces procédés se trouvent appelés à une action parallèle et le savant doit disposer dans le même temps de cet outillage intellectuel très complexe.

L'étude analytique nous a permis de montrer, mieux que par la réalité même, comment chacun des éléments de la méthode scientifique constitue un moyen de perfectionner nos représentations mentales, c'est-à-dire de les rapprocher de la vérité.

Il serait d'autant plus arbitraire d'indiquer une hiérarchie de ces moments qu'ils sont développés dans certaines sciences les uns à l'exclusion des autres. En histoire, où l'expérimentation est à peu près impossible, la critique s'est étendue au point de constituer le procédé de recherche presque exclusif dont dispose l'historien.

Telles qu'elles se présentent sous leur forme la mieux organisée les disciplines scientifiques n'ont d'autre but que de recueillir des faits, de les identifier, et de les classer suivant l'ordre de leurs rapports.

Il y a loin de ce but modeste à celui des religions qui prétendent entrer en contact immédiat avec l'absolu. Or, cette notion d'absolu que la science considère comme un simple objet d'étude, non seulement elle ne cherche plus à l'atteindre mais elle lui oppose la notion de relativité. Elle vide ainsi les explications religieuses de leur contenu et les oblige à disparaître. Les problèmes de l'origine et de la nature des choses n'ont plus de solution en dehors d'elle.

Ainsi, par l'objet même de ses recherches, la science est appelée à sortir de ses limites, et à faire œuvre plus vaste que d'étudier les faits, de les identifier, de les classer. Il lui faut les organiser, les systématiser en des théories explicatives des choses, donc se transposer en une philosophie.

Son travail d'analyse aboutit à un effort de synthèse, de construction des faits en des ensembles où les rapports qui les unissent se trouvent exprimés en même temps que leurs modes d'activité particuliers.

La science, comme jadis les religions, mais de manière plus exacte, et en poursuivant consciemment ce but, a pris pour rôle de mettre de l'ordre dans l'univers ou, plus exactement, dans les notions fragmentaires que les hommes ont de l'univers.

IV. — *Résultat philosophique de la recherche scientifique : les lois des phénomènes.*

Cet ordre, perçu par l'intelligence, l'homme le traduit en des formules générales destinées à exprimer les rapports qu'il découvre entre un grand nombre de phénomènes, ramenés à une unité de nature : ce sont les lois. La régularité des phénomènes transcrits dans une formule unique, a longtemps fait croire que les lois, préétablies avant les choses, possédaient une existence en soi. On les ramenait toutes à un principe unique d'où elles émanaient : Dieu. Éternelles, absolues, il n'était nul besoin de les reviser et de les perfectionner. De cette conception très simple les religions tirèrent des explications hâtives et généralisées.

Les sciences, en expliquant les phénomènes physiques et les notions sociales, ont montré que les lois n'avaient nulle existence en dehors de la pensée humaine, qui les avaient laborieusement construites. Elles sont des repères pour l'esprit. Dans ce monde qui s'offrait à ses sens, comme une masse confuse et chaotique, l'homme a mis de l'ordre, un ordre qui répondait à son intelligence et qui s'est modifié avec elle, au cours des siècles.

Les lois sont donc aussi diverses qu'il y a de civilisations et révisibles et modifiables avec chaque progrès de la connaissance. Elles ne peuvent avoir ni existence en soi ni caractère d'absolu. Aucune d'elles, en effet, n'implique et ne contient l'explication de tous les phénomènes. La plus générale de toutes et jusqu'ici la plus stable, la loi de la gravitation, ne s'applique qu'aux faits relatifs à la chute des corps et aux mouvements des planètes. Son exactitude y est alors si bien établie qu'on peut en faire le point de départ de recherches plus avancées. Elle a permis ainsi, avant l'emploi de la méthode optique, d'affirmer l'existence de la planète Neptune, par la remarque des perturbations survenues dans la courbe décrite par Uranus.

Mais cette loi n'englobe pas le reste des phénomènes, beaucoup plus nombreux que ceux qu'elle explique, et que d'autres lois, sans rapports avec elle, traduisent. Il faut donc exprimer par une série de lois séparées ceux qui lui échappent. Pour expliquer les phéno-

mènes lumineux, on imagine un milieu physique : l'éther qui, précisément, ne répond pas aux conditions de la gravitation. Un corps lumineux, pense-t-on, fait vibrer l'éther où les ondes se propagent en ligne droite, pour se modifier en passant par d'autres milieux. Elles sont ainsi polarisées par le cristal de spath d'Islande, déviées par l'eau, le verre, réfléchies par le miroir.

Les lois sont si peu absolues que pour des phénomènes très limités, comme la lumière, la formule qui les énonce souffre des exceptions, et laisse en dehors d'elle les faits que Zeemann a étudiés. En projetant une raie lumineuse étroite sur un champ magnétique, il vit qu'elle était séparée en deux par un espace sombre. Comme il n'y avait pas polarisation, — les deux intensités lumineuses étant égales, — il supposa que ce fait était dû à l'influence du champ magnétique.

Lorsque des observations plus précises viennent contredire ainsi une loi générale, les savants la rectifient à l'aide d'une loi secondaire.

La loi de Mariotte, exacte pour l'air, fut reconnue fausse pour les gaz. Dulong établit alors un rapport entre la composition des corps et leur volume aux différentes pressions ; Regnault, poussant les recherches plus avant, fit intervenir les conditions de température ; Van der Waals, enfin, formula une loi très générale, dans laquelle, il fit rentrer tous les cas observés.

Lorsque les lois relatives aux ondulations furent reconnues par des recherches plus avancées, valables pour les phénomènes acoustiques, Fresnel les appliqua aux phénomènes lumineux et Maxwell y fit entrer les phénomènes électriques et magnétiques ; si bien qu'à l'heure actuelle, des liens de parenté se sont établis entre des phénomènes d'apparence distincts.

Les ondulations à faible longueur d'onde — que nous ne voyons pas — expliquent les rayons ultra-violets : les ondulations à moyenne longueur d'onde expliquent les phénomènes lumineux sensibles à notre rétine ; les ondulations à grande longueur d'onde expliquent les ondes hertziennes utilisées dans la télégraphie sans fil.

Mais si les lois peuvent se généraliser sans mesure, et — comme celle des ondulations, — nous amener à percevoir une identification de nature entre des phénomènes divers, l'esprit humain peut-il

supposer une loi unique, contenant en elle l'explication de toutes les modalités de l'univers? Les faits acquis de la science sont-ils susceptibles d'être ramenés à un monisme mécaniciste?

Plus d'un philosophe a cru à cette éventualité; d'autres se sont contentés d'indiquer, à l'aide d'une image, l'orientation possible de la science vers l'unité. L'image dont on s'est le plus volontiers servi est celle de la pyramide. Bacon plaçait à la base l'expérience; des étages de plus en plus étroits se rapportant à des lois plus résumées, menaient par degrés vers l'unité; le sommet, c'était selon lui « l'œuvre que Dieu accomplit depuis le commencement jusqu'à la fin », *la loi* qui explique la nature entière. Descartes concevait les choses suivant un ordre inverse. Procédant par déduction il partait du sommet de la pyramide, de l'existence de Dieu, pour en tirer les lois particulières des êtres.

Plus récemment, Berthelot a repris, avec la même image, la marche inductive de Bacon, en la perfectionnant de toutes les données de la science moderne :

« Pour atteindre à la connaissance de l'identité fondamentale des choses, dit-il, pour enchaîner une multitude de phénomènes par les liens d'une même loi générale et conforme à la nature des choses, l'esprit humain a suivi une méthode simple et invariable. Il a constaté les faits par l'observation et l'expérience; il les a comparés et il en a tiré des relations, c'est-à-dire des faits plus généraux, qui ont été à leur tour — et c'est là leur seule garantie de réalité — vérifiés par l'observation et par l'expérience.... Mais dans la construction de cette pyramide de la science toutes les assises, de la base au sommet, reposent sur l'observation et sur l'expérience. C'est un des principes de la science positive qu'aucune réalité ne peut être établie par le raisonnement[1]. »

L'image de la pyramide peut nous satisfaire momentanément, en ce qu'elle montre le degré d'exactitude croissant des notions établies par les méthodes de la science; mais elle est incomplète; elle n'exprime pas la tendance de l'esprit vers la recherche indéfinie où, à mesure qu'un problème est solutionné, d'autres se présentent, qui en conditionneront à leur tour de plus étendus. Pour que l'image soit exacte, il faudrait supposer une pyramide mobile,

1. *Science et philosophie*, pp. 10-11.

orientée seulement dans sa forme, et qui, à mesure que ses côtés tendent vers leur jonction au sommet, irait s'élargissant par la base, entraînant ainsi une élévation concomittante du sommet idéal.

Les arètes des côtés s'uniront-elles jamais en un point commun, et la loi universelle pourra-t-elle être énoncée? C'est ce que nul ne peut préjuger. Certes, chaque système, chaque esprit tend vers une unité et cherche à traduire des connaissances chaque jour plus complexes, avec la plus grande simplicité d'expression. Mais on est ici dans le champ des hypothèses, où chacun se meut suivant sa fantaisie et son plaisir personnels. La philosophie qui s'élabore à l'aide des données de la science s'empare de ces aspirations individuelles prématurées, car elle tend, par nature, à dépasser les faits, à les organiser avant même de posséder tous les liens qui les unissent en chaîne.

Le savant, au contraire, instruit par l'échec des explications religieuses, trop vite fixées, se refuse aux constructions hâtives. Il applique la méthode scientifique qui veut des recherches lentes, toujours en étroite dépendance avec la réalité. Après les vaines agitations de la pensée religieuse, nous assistons à une marche en ordre de l'esprit. Or, qui dit ordre ne dit pas nécessairement limite; au contraire, car ce qui est classé et identifié permet de comprendre mieux les choses, et d'en étendre la connaissance. Par la mise en ordre des phénomènes cosmiques, biologiques, psychologiques et sociaux les rapports qui les lient sont exprimés sous une forme perceptible que les esprits, même les plus incultes, peuvent saisir en même temps qu'elle satisfait les esprits supérieurs.

Tandis que les religions taries à ne prendre d'aliment qu'en elles, et sur elles-mêmes, ont fini dans les disputes stériles de la scolastique et de la théologie, la science a devant elle un avenir de liberté et de progrès, car elle laisse l'univers entier à l'investigation humaine, sans imposer à la pensée une discipline restreignante. Les richesses données à exploiter à l'intelligence sont une condition de stimulation pour l'activité. Par là elle assure le bonheur de l'homme. Tant de problèmes à poser et à résoudre, un tel appel l'effort personnel, excite les esprits, et ouvre les voies à la curiosité. Ceux qui cherchent, comme ceux qui trouvent, en retirent une impression de joie, un épanouissement de toutes leurs facultés.

Ainsi, par la curiosité qui se satisfait et s'étend, l'homme est sans cesse rajeuni et comme individu et comme membre de la lignée humaine. Il jouit de savoir que les possibilités de recherche sont illimitées et réclament de lui un effort permanent.

Nous sommes tous à peu près d'accord, en effet, pour fixer la période heureuse de la vie humaine au temps où chacun, dans la plénitude de ses forces, découvre et comprend le monde, et non à la période embryonnaire où l'enfant, à peu près insensible et aveugle, est incapable d'éprouver la multitude des sensations.

Parmi les types humains, le savant apparaît, de même, comme un être privilégié, éternellement jeune, car il n'a pas établi son bonheur sur la recherche des sensations qui se répètent et s'émoussent, mais sur l'activité de l'esprit, la curiosité intellectuelle qui reste toujours féconde et neuve.

A l'inverse de la religion qui borne l'homme à Dieu et lui interdit de rien concevoir en dehors de lui, la science ouvre la voie à toutes les aspirations. Mais en fournissant à l'esprit une méthode, elle l'ordonne, l'harmonise, et ainsi agit sur la vie morale.

Certes les formules intuitives du passé n'étaient pas entièrement vides ; elles traduisaient de manière imparfaite les réalités sociales et tendaient vers l'établissement de règles de conduite capables de discipliner les hommes. En cela leur utilité est évidente. Mais les règles fondées sur des idées mal appuyées par l'expérience et ne réclamant de l'individu nul effort critique, restaient en partie inefficaces. Des connaissances exactes et l'appel à la réflexion de chacun feront plus qu'elles pour perfectionner l'homme.

Les préceptes évangéliques, par exemple, n'ont rien pu, en dépit de leur idéalisme, pour supprimer la violence chez l'individu, car ils ne lui ont jamais expliqué les causes de cet état physiologique. Que l'homme sache, au contraire, à quelles impulsions il obéit dans la colère, comment fonctionne son système nerveux, et il aura honte de céder à des actes purement réflexes qui dominent chez l'animal ou l'aliéné. Il se vaincra, non par inclination sentimentale momentanée, mais en pleine conscience, parce qu'il aura dans l'esprit la représentation exacte de ce qu'est la colère.

V. — *Les caractères d'une morale fondée sur la science.*

La science a pour objet la recherche de la vérité et non l'édification d'un système de conduite. Cependant elle est la source vive où a société puise les éléments de l'idéal d'action qu'elle élabore.

Agir, c'est réaliser des idées, c'est conformer ses manières d'être à des représentations des choses qui sont fournies à chacun par les connaissances auxquelles il prête foi.

La valeur d'une morale destinée à se réfléchir dans les actes est donc en rapport direct avec le degré de certitude des représentations intellectuelles qui se trouvent à sa base. Le pouvoir que les morales religieuses ont pu avoir sur l'action venait de la croyance que les hommes prêtaient à leur efficacité. L'ensemble des actes dépendait toujours des conceptions relatives aux choses, à leur origine, à leur fin.

Les primitifs australiens, entre autres, n'expliquent pas la naissance suivant des données physiologiques. Pour eux l'enfant dérive de façon mythique d'un ancêtre qui se réincarne dans une femme, et celle-ci a pour devoir social d'indiquer l'endroit où elle s'imagine avoir conçu. On donne alors à l'enfant le nom de l'ancêtre qui est supposé avoir résidé là, et avec lequel il soutient désormais des liens de parenté qui décident de sa place dans la société. Ses actions sont aussi déterminées par ces idées que celles du chrétien le sont par sa croyance en la protection du saint patron dont il porte le nom et auquel il rend un culte.

Dès que disparaît la foi, seul fondement de la certitude religieuse, le système d'explication des choses perd toute force pour inciter à une action morale.

Le fléchissement que l'on relève dans la moralité à l'heure actuelle, vient de l'impuissance des représentations religieuses à s'imposer à la pensée de tous, y compris les croyants. On les nie ou on les accommode à des vérités positives contradictoires, et la morale nouvelle se construit sans tenir compte de leur influence passée. Les notions scientifiques président de façon plus fortuite que systématique à cette construction, car elles ne sont pas encore organisées en un système explicatif de tout.

Avant que soit établie cette vaste synthèse, la première étape est

de montrer que la certitude des faits et des idées de la science est assez établie pour déterminer l'action morale. Les méthodes employées pour parvenir à la vérité sont déjà assez sûres pour que l'on puisse établir une adéquation entre les représentations des choses et les choses elles-mêmes. Tandis que dans l'expérience religieuse les échecs constatés portent la mort dans tout le système, chaque erreur décelée par la science est pour elle un moyen d'approcher davantage la vérité.

Les religions, en se fixant, ont perdu le pouvoir d'organiser un idéal en harmonie avec les connaissances positives. Leur morale figée ne représente que les préoccupations d'une époque abolie : elle ne tient compte ni du présent, ni de l'avenir.

Celle de la science tend vers un idéal indéfiniment perfectible, appuyé sur des principes stables. Le terme est loin, soit, et nous n'avons plus l'assurance de trouver le repos et la récompense de nos efforts dans un Paradis où la perfection est réalisée. Mais notre vision, qui n'est plus barrée par cet absolu, devient plus vaste. Les progrès de la science ont ruiné l'idéal clos des théologies et transformé toute la discipline de l'esprit. Nous ne pouvons plus viser les mêmes buts que les chrétiens du moyen âge, et la part de notre effort personnel pour aller à la vérité se fait chaque jour plus grande. Mais la certitude d'agir consciemment nous donne, en retour, un peu de cette sérénité que l'esprit puise par ailleurs dans la connaissance.

Croit-on que l'univers soit diminué et moins stable depuis que nous ne le voyons plus avec l'imagination des âges religieux qui le disaient appuyé sur des piliers et soutenu par sept chœurs d'anges? La gravitation universelle et le système de Laplace l'ont vraiment rapproché des notions tout intellectuelles d'infini et éternel : ils en ont dégagé l'ordre et l'action mécanique de tous les phénomènes.

De même, la vie morale de l'homme n'est pas amoindrie ni rendue incohérente parce qu'on ne la suppose plus liée à une âme qui cherche ici-bas une loi divine, fixée de toute éternité. La *conscience* que l'on sait être apparue au cours de l'évolution, et qui se développe sans qu'aucune limite puisse lui être assignée, qui cherche son orientation d'après des vérités toujours plus complexes et mieux vérifiées, est plus perfectible que l'*âme* telle que la conçoivent les théologies.

La sérénité de l'homme de science, au lieu de se fonder sur un absolu imaginaire, lui vient de la certitude que tout est relatif, mais que chaque découverte nouvelle multiplie les chances d'exactitude de nos explications sur l'univers. Ce qui augmente le sentiment de stabilité en l'homme, c'est que si toute explication est incomplète, elle renferme une part d'adéquation définitive. Représentons la connaissance sous la forme d'une échelle indéfinie : chaque échelon gravi, s'il ne conduit pas au terme, nous rapproche des échelons suivants. Donc une approximation lointaine permet une approximation plus précise, et ainsi de suite.

Ceux qui se trouvent désarmés par la disparition des religions, et qui s'imaginent que la vie morale diminue dès qu'il n'y a plus l'aiguillon des peines et des récompenses pour faire agir l'homme, n'ont pas suffisamment réfléchi sur la grandeur de l'idéal nouveau. Tout homme qui possède le maximum de connaissances exactes acquises à son époque, peut diriger son action, car la science donne des réponses précises, bien que relatives, aux questions qu'il lui pose, et elles lui suffisent pour les limites de son existence.

Il ne s'en suit pas que la morale devienne alors la chose des savants, et que le peuple, qui ignore, n'ait plus de règles pour se diriger. Il n'est pas nécessaire, pour savoir, de suivre tout le travail qui prépare la science ; il suffit d'en connaître les résultats.

Mais l'homme porte en lui une autre tendance que cette sagesse intellectuelle qui lui fait ne demander à la science que les données utiles à ses réalisations pratiques. Il tend au delà, et cherche, par une projection sur l'avenir, à apercevoir la ligne du progrès humain. Qu'est-ce qui lui assure que tous ses efforts ne sont pas vains? C'est la connaissance scientifique de l'évolution qui, se constatant dans le monde physique, biologique, social, existe aussi pour la conscience. Ce qui a été et ce qui est lui permettent d'augurer de ce qui sera. Il croit au progrès.

Les conditions nouvelles de la connaissance ont dissocié les notions de foi et d'idéal, et il est dangereux, tant le mot a été détourné de son sens par les religions, de parler de la foi de l'homme de science. Mais si nous appelons foi cet élément actif qui permet à l'individu de réaliser dans le monde quelque chose qui n'existait pas encore, et de concevoir cette chose comme déjà réalisée — image grâce à laquelle il peut opérer cette réalisation —

nous ne pouvons nier que nous n'ayons une foi. Elle est éclairée, rationaliste, et s'appuie sur des vérités contrôlées, à l'opposé de la foi religieuse qui se fonde sur l'autorité d'un dogme intangible, et qui, au lieu de se résoudre en des énergies actives, reste passive sous la forme d'une aveugle crédulité.

L'élément de réconfort que l'on trouvait dans cette foi aveugle existe, à plus forte raison, dans une foi rationnelle. En plus de la sécurité que procure toute foi, nous aurons la satisfaction de réussir et de ne pas voir, à la suite d'échecs incessants, cette foi sombrer dans le doute.

La certitude d'avoir raison procure le calme à l'esprit, et les vérités positives lui communiquent plus d'enthousiasme et de confiance que toutes les spéculations métaphysiques.

On peut donc affirmer la valeur pratique d'une morale fondée sur les représentations de la science. L'idéal d'action qui vient d'elle n'est pas vain et il dépasse singulièrement celui des âges antérieurs. Il se réalise déjà et s'imposera bientôt à toutes les consciences actives.

J.-M. Lahy.

LES GRANDS COURANTS

DE

L'ESTHÉTIQUE ALLEMANDE CONTEMPORAINE

(*2e et dernier article*[1]).

Et nous voici à Lipps. C'est lui qui est aujourd'hui le maître le plus écouté de l'esthétique allemande en général, par l'ampleur de son œuvre qui embrasse toutes les provinces du Beau et de l'art[2], par la vigueur de sa pensée, par la subtilité de ses analyses et par la rigueur enfin avec laquelle il a ramené au principe de l'*Einfühlung* toutes les innombrables manifestations de la vie esthétique et artistique. Sa pensée à lui n'est pas hospitalière. Il dédaigne de discuter les opinions divergentes et de s'en assimiler les éléments valables : il semble ne pas les connaître. Il s'est créé une langue particulière, difficile et parfois obscure, qu'il est souvent impossible de rendre dans un idiome étranger, pour désigner des phénomènes qu'il a été le premier à avoir étudiés avec la précision et la minutie qui, seules, conviennent à la science. Il s'empare de son lecteur avec une impétuosité, une énergie tyrannique à laquelle il est difficile de se soustraire. Il ne se lasse pas de répéter, sous des formes toujours nouvelles, les mêmes idées. Il étonne, il effraye

1. Voir le numéro de Janvier 1912.

2. Theodor Lipps, *Der Streit über die Tragödie*, Breslau, 1891. — *Raumaesthetik und geometrisch-optische Täuschungen*, Leipzig. 1897. — *Komik und Humor*, Hamburg et Leipzig, 1891. — *Von des Form des aesthetischen Apercepcion*, Halle, 1902. — *Aesthetik, Psychologie der Schönen und der Kunst*, Hamburg et Leipzig, t. I, 1902, t. II, 1906, t. III. *Das System der Künste* à paraitre. — *Aesthetik* in *Systematische Philosophie*, *Kultur der Gegenwart*, 1907. — Articles extrêmement nombreux dans toutes les revues philosophiques et psychologiques allemandes, parmi lesquels il faut noter surtout les *Aesthetische Litteraturberichte* dans les *Philosophische Monatshefte*.

presque par l'austérité de sa méthode, par la sécheresse de ses analyses, par l'attitude agressive de sa pensée qui, dans un domaine où il est si facile et si tentant de s'abandonner, de s'égayer, de sourire, d'étouffer la pensée sous des fleurs d'éloquence et de poésie, reste constamment sévère et tendue. Mais c'est par là même qu'il domine les esprits qui ne cherchent pas, dans la science du Beau, un succédané équivoque de la jouissance esthétique, et qui se rendent compte que celui qui étudie scientifiquement la joie du Beau et de l'art, doit procéder avec autant de rigueur que si l'objet de ses recherches était dénué de tout timbre sentimental.

Voici comment il serait possible de résumer son système, en s'aidant de l'esquisse qu'il en a donnée lui-même dans la *Kultur des Gegenwart*. Avant tout, le Beau est la faculté d'un objet de produire en nous un sentiment de plaisir, de joie, de satisfaction particulière qui s'appelle le plaisir esthétique et auquel nous accordons une valeur : le Beau est l'*aesthetisch-wertvoll-lustvolle*. Le plaisir, en général, s'explique de la façon suivante. Notre âme a une essence, une organisation, une constitution particulière, des modes d'activité qui lui sont propres : lorsque le mode d'activité que nécessite la perception d'un objet correspond à cette essence, à cette constitution, à cette organisation particulière, est une manifestation autonome de la vie propre de l'âme, il y a plaisir, dans le cas contraire, il y a peine. En d'autres termes, pour qu'un objet devienne pour nous une cause de plaisir, il faut qu'il soit non seulement perçu, mais *aperçu*, c'est-à-dire pénétré jusqu'au fond de son être et assimilé entièrement. Le plaisir naît donc dans la mesure où un processus psychique trouve dans l'âme des conditions favorables à son aperception, qu'il est d'accord avec les conditions de l'aperception.

Cela étant donné, quels sont les objets qui font naître en nous des sentiments de plaisir? Quand il s'agit des objets les plus simples, des éléments premiers qui les constituent — couleurs, sons, — il n'y a pas de réponse immédiate à la question. Il en est une, au contraire, quand il s'agit d'objets composés, ayant des parties se rapportant à un tout. Lorsque nous nous trouvons devant des objets de ce genre, pour qu'ils nous fassent éprouver du plaisir, il faut qu'il y ait *unité dans la variété* : c'est-à-dire il faut qu'au sein de l'ensemble complexe, à la diversité s'oppose une identité,

de telle sorte que le tout se décompose, pour notre aperception dans cet élément identique et les éléments divergents, que l'élément identique et les éléments divergents aient, d'une part, une existence psychologique indépendante et que, de l'autre, cependant les éléments divergents ne soient pas *à côté* de l'élément identique, mais se révèlent à notre conscience comme la différenciation, comme le déploiement, comme l'organisation de l'identique. Le degré du plaisir esthétique est déterminé par les différents rapports entre l'identité et la diversité, par les différents stades de leur équilibre : l'astragale, la colonnade, l'alternance entre les métopes et les triglyphes, sont des exemples relativement simples, le temple grec, une mélodie où un seul rythme de l'excitation psychique, représentée le plus immédiatement par le tonique, relie une suite de sons plus ou moins contrastés et à la fin dissonants, des exemples plus complexes de ce phénomène. Au principe de l'unité dans la variété ou de la différenciation de l'identique, il faut joindre celui de la *subordination monarchique*. Tandis que, d'après le premier, les parties d'un ensemble sont soumises à un élément commun qui les imprègne toutes, d'après le principe de la subordination monarchique, les parties du tout sont subordonnées, par une tendance naturelle de notre esprit, à une partie du tout, concentrée dans un ou plusieurs *points* de ce tout. Ce principe s'ajoute au principe de l'unité dans la variété et constitue un mode d'unification plus étroite et plus intime que lui. Soit, par exemple, à l'intérieur d'un vers, unité d'une suite de syllabes variées, la subordination, dans chaque pied, d'une ou de plusieurs non accentuées à une accentuée, ou, dans un rectangle construit d'après la « coupe dorée », la subordination de l'une des deux directions à l'autre. Soit encore, pour donner des exemples de styles où triomphe, ici, le principe de l'unité dans la variété et, là, le principe de la subordination monarchique, d'une part, le temple grec, où des parties équivalentes sont unies par une seule loi architecturale, et, de l'autre, le temple romain où tout l'édifice se concentre dans une seule partie : la coupole ou la cathédrale gothique où toute la pullulante richesse des innombrables éléments qui la constituent, se cristallise dans la tour. Soit enfin, pour ne pas nous en tenir uniformément au monde des formes, la consonance, les accords, la mélodie. Ils s'expliquent eux aussi par les lois exposées

plus haut. Des sons consonants sont des sons que relie un rythme identique : si au *do* correspondent 200, au *sol* 300 vibrations par seconde, il y a un élément commun qui les unit, le rythme 100, la succession régulière de 100 éléments par seconde. De même les accords et la mélodie ne sont pas autre chose qu'un système de sons, apparaissant comme un tout dans la mesure où ces sons trouvent dans un son unique leur fin et leur point de repos. Tout de même l'harmonie des couleurs s'explique par la différenciation d'un élément commun.

Les principes de l'unité dans la variété et de la subordination monarchique sont les principes formels généraux de l'esthétique : ils ne constituent que le péristyle du monde de la beauté. Pour pénétrer dans le cœur même du Beau, il faut recourir au principe de l'*Einfühlung*. Les objets esthétiques, en effet, n'ont pas que des formes, mais ces formes expriment toujours, symbolisent toujours un *contenu* spirituel, et le processus par lequel nous animons, vivifions les formes et y faisons pénétrer un élément psychique et spirituel, est précisément l'*Einfühlung*. Cet élément psychique, spirituel qu'est-il? C'est, répond Lipps, l'activité, la force, la vie, l'activité intérieure, la force qui se déploie sans entrave, la vie profonde de la personnalité, qui se réalise et se satisfait pleinement et entièrement : *ein ungehemmtes Sichausleben und Sichbefriedigen*. Lorsque nous sentons cette activité et cette vie en nous-mêmes, nous jouissons de nous-mêmes, nous nous attribuons une valeur : *Selbstwertgefühl*. Lorsque nous rencontrons en dehors de nous des êtres, des formes, des objets, dans lesquels éclate ou semble éclater cette activité, cette force de vie, nous objectivons le sentiment de notre propre valeur et le transférons à ces objets, à ces formes et à ces êtres. Mais comment s'opère ce transfert? En quoi consiste-t-il? Quelle est dans ce processus la part contributive du Moi et de l'objet extérieur? L'*Einfühlung* est-elle un don en quelque sorte gratuit que nous faisons à l'objet, que nous pouvons faire à tout objet, quel qu'il puisse être, une sorte de grâce qui émane de nous, ou bien est-ce l'objet extérieur qui provoque ce don, qui suscite cette grâce, qui va au-devant de l'*Einfühlung*? C'est là l'une des maîtresses difficultés de toute esthétique de l'*Einfühlung*. Voici comment Lipps propose de la résoudre.

D'une part, affirme-t-il, toute vie, toute force, toute activité n'est jamais qu'une manifestation de mon Moi : toute force est intensité de mon vouloir, toute activité est la marche du Moi vers un but. Lorsque je soulève une pierre qui a un certain poids et que je m'efforce de la maintenir en l'air, j'ai conscience en moi de deux tendances : la tendance de maintenir la pierre et la tendance de la laisser tomber. Cette dernière est la tendance de la pierre dont nous disons qu'elle tend à tomber. Mais cette tendance de la pierre est mienne au même titre que celle que j'éprouve à la maintenir. Les deux tendances forment un seul phénomène intérieur considéré à deux points de vue : c'est la même tension et le même effort, mais selon que je les considère à mon point de vue ou au point de vue de la pierre. je considère la tendance comme appartenant à moi, ou comme émanant de la pierre. Sans doute, même cette tendance de la pierre, je la ressens toujours comme mienne, comme ma libre tendance active. Lorsque je contemple la pierre en elle-même, sans rapport à la tendance que j'ai à modifier sa position, que je me plonge dans la pierre et sa manière d'être normale, alors, j'ai conscience de *sa* tendance, comme de *ma* tendance, mais de ma tendance réalisée dans la contemplation de la pierre : c'est seulement à cette condition qu'il y a projection *esthétique* de la tendance. Lorsque je regarde un rocher, que mon œil le suit depuis la base jusqu'au faîte, et que je m'élève et me dresse avec lui, il y a là, d'une part, une activité interne de mon Moi, mais de l'autre, cette activité intérieure est conditionnée par la forme particulière du rocher et émane en partie de lui : *mon* activité est en même temps *son* activité, le rocher naît par moi et en même temps par lui-même. La véritable pensée de Lipps est donc — ainsi que je l'avais soutenu moi-même dans mon *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, — que, dans l'acte de l'*Einfühlung*, le sujet et l'objet, le Moi et le Non-Moi coïncident et s'identifient. Dans l'acte de l'*Einfühlung*, dit-il, mon sentiment de tendance et d'activité n'est pas séparé de la tendance projetée dans les choses. L'*Einfühlung* réside précisément dans l'identité de ces deux tendances, dans l'identification du Moi et de l'objet [1].

La nature de l'*Einfühlung* étant ainsi éclaircie, Lipps en dis-

1. Lipps, *Aesthetik*, t. I, pp. 170 à 182.

tingue plusieurs formes. 1° L'*Einfühlung aperceptive*. Rien ne peut être l'objet d'une contemplation esthétique sans être contemplé, c'est-à-dire, saisi, assimilé, *aperçu*. Comme tout objet est toujours composé de parties, nous sommes toujours obligés, pour l'apercevoir, d'aller d'une partie à l'autre, de les unir, de les « comprehender », pour nous servir d'une expression kantienne. C'est là un mouvement, une activité intérieure, mon activité, mais, en même temps, une activité donnée par l'objet, liée à l'objet, mais non à l'objet tel qu'il est, mais seulement tel qu'il est contemplé. Dès que je le contemple, je sens en lui une force, *ma* force, mais exprimée en lui. Grâce à cette auto-projection, la simple ligne s'anime, se meut, se tend, se limite, tantôt jaillit et se termine brusquement, tantôt oscille, se blottit et se coule. 2° L'*Einfühlung empirique* ou l'*Einfühlung* dans la nature. La ligne que nous voyons, et que notre vision esthétique rend vivante, appartient à l'espace réel. Lui aussi, nous nous projetons en lui, lui aussi est animé, spiritualisé et personnalisé par nous La pierre, comme nous l'avons vu plus haut, *tend* vers la terre, un corps se *meut* dans telle direction, un roc se *dresse* : partout, nous percevons des efforts, des forces, des activités, c'est-à-dire, *mon* effort, *ma* force, *mon* activité. Et, en projetant dans la nature ma force, mon activité et mon effort, j'y projette en même temps les sentiments qui accompagnent en moi l'exercice de ma force et de mon effort — mon orgueil, mon audace, mon opiniâtreté, ma légèreté, mon assurance souriante, mon bien-être tranquille — et toutes ces qualités psychiques m'apparaissent comme appartenant à l'objet que je contemple. 3° L'*Einfühlung de nos états d'âme*, *Stimmungseinfühlung*. Tout événement qui survient en nous a un caractère déterminé, un rythme spécial qui tend à se propager et à teindre de sa couleur sentimentale la disposition de notre âme. Ainsi toute couleur, tout son, devient pour nous le centre d'une vie psychique et nous semble receler quelque chose de gai ou de triste, de calme ou de vivace, de chaud ou de froid. 4° L'*Einfühlung dans l'apparence sensible des êtres vivants*. Lorsque nous nous trouvons en face d'un de nos semblables et que nous voyons ses mouvements, ses gestes, l'expression de sa physionomie, nous les interprétons comme exprimant la joie, le deuil, etc. C'est que, comme nous l'avons déjà vu, lorsque nous voyons les formes et les manifestations de vie d'un

corps étranger, nous éprouvons, de par un mécanisme primitif de notre vie psychique, la tendance impérieuse à nous manifester extérieurement de la même façon. C'est grâce à ce processus psychologique que nos impressions sensibles deviennent des symboles de notre vie sentimentale.

C'est seulement par cette quadruple auto-projection que les objets deviennent *esthétiques*. Pour qu'ils deviennent *beaux*, il faut que dans l'*Einfühlung*, notre être soit affirmé, accru, enrichi : « la beauté est une libre affirmation de la vie sentie dans la contemplation d'un objet et liée à cette contemplation d'une façon sensible ». En face d'une statue, exprimant l'orgueil, je sens cet orgueil comme l'orgueil d'un homme, je me sens moi-même comme homme, je sens la valeur de l'humanité en moi et en même temps objectivée, et ce sentiment est le sentiment de plaisir le plus intense, le plus pur et le plus élevé que nous puissions éprouver : Lipps l'appelle le sentiment de la *sympathie esthétique*. C'est là la forme dernière et suprême de l'*Einfühlung*. C'est seulement cette sympathie esthétique qui confère aux sentiments esthétiques formels leur véritable signification et leur véritable portée : il ne s'agit plus, une fois que nous nous sommes élevés à ce centre de perspective, d'unité dans la variété, ni de subordination monarchique de certains éléments formels sous d'autres éléments formels, mais bien de l'unité d'une vie et de ses manifestations diverses, de la concentration en un ou plusieurs points de forces, d'activités, de modalités vitales.

Tels sont les grands principes de la théorie de l'*Einfühlung* de Lipps. En les reproduisant, l'on ne donne qu'une idée extrêmement incomplète et affaiblie de son esthétique. Ces principes, on peut dire que nombre de chercheurs allemands — et même étrangers — les ont conçus en même temps que lui et même avant lui. Mais ce qui lui appartient en propre, c'est leur application détaillée, minutieuse, à tous les domaines du Beau et à toutes les manifestations de l'art. Dire que toute contemplation et toute jouissance esthétique est une auto-projection et naît de cette auto-projection, c'est dire, au fond, peu de chose. La tâche vraie et difficile de l'esthétique — à supposer qu'on admette le principe général de l'*Einfühlung* — est de faire voir comment ce principe se manifeste, se segmente,

se ramifie, évolue, c'est d'analyser, à son aide, l'empire illimité des formes de l'espace et du temps, c'est de pénétrer jusqu'aux éléments les plus simples et les plus humbles de ces formes, et de montrer comment les sentiments qu'ils suscitent en nous s'expriment, se combinent, s'assimilent, fusionnent, contrastent, luttent et s'équilibrent et produisent enfin ces sentiments infiniment complexes que représente la visison d'un temple ou d'une cathédrale, l'audition d'une symphonie, d'un opéra, d'une tragédie. C'est là ce qu'a tenté Lipps avec une subtilité d'analyses, une vigueur et une finesse de pénétration et une vertu de patience vraiment admirables. Il a créé par sa « mécanique » esthétique une discipline nouvelle : parti de la simple ligne, il a distingué jusqu'à 540 formes fondamentales de l'architecture. Il a soumis à la même enquête précise et minutieuse, les couleurs, les sons, le rythme poétique et le rythme musical. Malheureusement, ce sont là des analyses longues, lentes, ténues qu'il est impossible de résumer et qu'il faut aller chercher dans l'ouvrage monumental où Lipps a cristallisé toutes ses recherches antérieures et dont tous les esthéticiens souhaitent et espèrent le prochain achèvement.

Quels rapports entretient l'esthétique de l'*Einfühlung*, telle que nous venons de l'exposer, d'après Volkelt et Lipps, avec les grandes directions de l'esthétique du XIXe siècle? D'une part, c'est une esthétique *d'en bas*, une esthétique psychologique, sinon expérimentale, dans le sens de Fechner, mais qui vise à élever, sur les fondements solides de l'observation et de l'expérimentation intérieure, une esthétique d'*en haut*. D'autre part, tout en étant essentiellement descriptive, cette esthétique prétend rester normative, dans l'acception kantienne de ce terme. De plus, c'est une esthétique idéaliste, une esthétique du contenu, une *Inhaltsaesthetik* : pour Lipps comme pour Volkelt, la forme nue et vide n'épuise aucunement le sens ni la portée du Beau. D'après Lipps, nous l'avons vu, le Beau est la vie libre, l'énergie vitale, la personnalité, dans toute sa richesse et dans toute sa plénitude. De même, pour Volkelt, la forme pure ne saurait jamais agir esthétiquement. Toute œuvre esthétique, digne de ce nom, doit exprimer ce qu'il appelle *das Menschlich-Bedeutvolle*, doit incarner les grandes fins et les grandes valeurs de l'humanité. Mais d'autre part, tout en répudiant expressément les principes directeurs de l'esthétique formaliste, Lipps surtout lui a

emprunté sa tendance à l'analyse précise et serrée des formes, notamment des formes architecturales et musicales. De cette façon l'esthétique contemporaine, dans ses représentants les plus éminents, semble comme synthétiser les vues des grands esthéticiens de l'époque précédente.

III. — La Science de l'Art : Semper, Grosse, Wundt, Schmarsow.

Lorsque, plus haut, nous avons opposé la méthode subjective en esthétique à la méthode objective en général, nous avons dit que, pour le moment, nous ne choisissions comme type de cette dernière que la méthode expérimentale. C'était laisser prévoir qu'en dehors de ce type, il en était d'autres. Et, en effet, la méthode objective ne s'épuise pas dans l'expérimentation. Jusqu'ici, avec la plupart des esthéticiens allemands, modernes et contemporains, nous avons pris comme objet de notre recherche le sujet esthétique, le spectateur, et nous nous sommes demandé en quoi consistaient, d'après ces philosophes, l'activité esthétique réceptive, l'intuition et la jouissance du Beau. Il est cependant un autre centre de perspective auquel on peut se placer et auquel on s'est placé pour étudier la vie esthétique : à savoir l'art. Mais là il faut distinguer. On peut se demander, d'une part, ce qu'est la création artistique, en tant que processus psychologique, quelles facultés spéciales entrent en jeu dans l'invention et l'exécution des formes d'art, quels sont les rapports entre la création artistique et la création scientifique, entre le génie et les états pathologiques de notre Moi, entre l'art et le jeu. Ce sont là études très séduisantes qui n'ont pas été négligées en Allemagne, mais que, faute de place, je suis obligé de me refuser à exposer, quelque désireux que j'eusse été d'attirer l'attention sur un certain nombre de travaux de premier ordre, comme, par exemple, ceux de Konrad Fiedler, *Der Ursprung der künstlerischen Thätigkeit*, 1887, et de Karl Groos : *Die Spiele der Thiere*, Iena, 1896, et *Die Spiele der Menschen*, Iena, 1899. On s'aperçoit d'ailleurs, qu'avec une étude de l'art, ainsi entendue, nous ne sortons pas de la méthode subjective : nous l'appliquons simplement au sujet créateur, au lieu de la borner au spectateur.

Mais il est un autre mode d'envisager le problème. On peut se demander ce qu'est l'art non plus en tant que création subjective, mais ce qu'il est en lui-même, indépendamment de tout rapport avec le créateur, comme fait objectif, comme réalité équivalente aux autres réalités du monde extérieur, quelle est son origine, comment et sous quelles influences il s'est développé, diversifié et cristallisé dans des formes déterminées. Cette façon de poser le problème n'est-elle pas aussi légitime et aussi intéressante que la façon dont le posent les psychologues uniquement préoccupés de rechercher ce qui se passe dans l'âme du spectateur ou du créateur, puisque l'art constitue comme le domaine élu du Beau, puisqu'en lui s'incarne le Beau sans mélange ni tare, puisque c'est lui qui éveille en nous les émotions esthétiques les plus pures et les plus intenses et puisque enfin, il est une activité, non seulement supérieure, mais peut-être antérieure à celle qui se manifeste dans l'appréhension du Beau. Les grandes écoles modernes, celles de Kant, des idéalistes, des formalistes, des empiriques, n'ont pas, sans doute, négligé le problème de l'art. Mais elles l'ont subordonné au problème du jugement et du sentiment du Beau, elles l'ont traité logiquement, métaphysiquement ou psychologiquement. Pour l'une, l'art a été la manifestation du génie, c'est-à-dire la faculté de représenter des Idées esthétiques, pour les autres la pénétration de l'infini dans le fini, la création des formes pures les plus susceptibles d'exciter en nous le sentiment spécifique du Beau. Ce sont là, sans doute, des conceptions très intéressantes. Mais elles ont le tort d'être extérieures à l'art qui n'est ni une essence métaphysique, ni un processus logique, ni un phénomène psychologique, mais bien une technique, qu'il convient d'étudier, par l'observation et l'histoire, comme toutes les autres techniques.

Le premier théoricien qui ait posé le problème dans ces termes et ait tenté de le résoudre est l'illustre architecte Gottfried Semper. Il lui a consacré toute une série d'ouvrages dont les plus importants sont *Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten oder praktische Aesthetik*, t. I. Francfort, 1861, t. II, Munich, 1863, (inachevé) et *Ueber Baustile*, Zurich, 1869. De par leur date, les ouvrages de Semper appartiennent à ce que nous avons appelé l'esthétique moderne, par opposition à l'esthétique contemporaine, c'est-à-dire sont antérieurs à la direction nouvelle que la *Vorschule*

de Fechner a donnée à l'esthétique allemande. Mais, d'une part, les vues de Semper n'ont commencé à agir que de nos jours, et, de l'autre, il serait illogique de le séparer de l'esthétique génétique, comparée, ethnologique et sociologique contemporaine dont il a été le véritable promoteur.

La doctrine nouvelle de l'art préconisée par Semper et appliquée par lui seulement aux arts plastiques, est une doctrine non pas statique, mais dynamique, est non pas une science de l'être, mais une science du *devenir*. C'est le *Kunstwerden* qu'il s'agit d'étudier, c'est-à-dire la genèse des arts plastiques, leur développement, les lois et l'ordre de ce développement, pour en déduire les principes généraux d'une doctrine empirique de l'art. Cette doctrine ne sera pas une pratique, — elle ne s'occupe pas de montrer comment on crée, — ni une histoire proprement dite, — elle n'explique pas les œuvres d'art des différentes nations et des différentes époques, mais elle les *développe*, en y constatant les valeurs nécessairement diverses d'une fonction qui se réalise par de nombreux coefficients variables, et cela dans le but de faire jaillir la loi intérieure qui règne dans le monde des formes artistiques, aussi bien que dans celui des formes et des forces de la nature. De même que, en effet, dans la nature, sous la diversité vertigineuse des motifs, transparaît un certain nombre de thèmes directeurs qu'elle reproduit incessamment, en les diversifiant et les combinant toujours à nouveau, de même, dans les manifestations infiniment multiples et variées de l'art, le spectateur attentif surprend un certain nombre de formes fondamentales et de types, toujours les mêmes. C'est dire que, dans le domaine de l'art, comme dans celui de la nature, rien n'est arbitraire, mais tout est conditionné, soumis à des lois, et, partant explicable. La doctrine empirique de l'art n'est pas non plus une doctrine abstraite du Beau. Elle ne considère pas les formes belles comme telles, mais elle cherche les éléments derniers, essentiels, producteurs de ces formes : l'Idée, la force, qui les crée, la matière où elles s'incorporent, les procédés par quoi on les élabore. Pour surprendre cette âme de la forme, il ne faut pas que la doctrine s'en tienne aux arts supérieurs — à l'architecture, la sculpture et la peinture — mais qu'elle descende aux œuvres les plus humbles où s'est manifesté, dans toute sa candeur enfantine, l'instinct artistique de l'homme : aux ornements,

aux armes, aux tissus, aux poteries, aux ustensiles domestiques, en un mot, aux arts mineurs ou industriels. C'est en eux surtout que se révèle la nécessité esthétique, « le code primitif » de l'esthétique pratique, lequel a précédé l'apparition des arts supérieurs qui ont emprunté à leurs modestes précurseurs un langage formel déjà articulé dont il est possible de constater, jusque dans les œuvres les plus élevées dans la hiérarchie des arts, l'influence persistante. Grâce à ces formes, à ces thèmes, à ces motifs primitifs, il est possible de suivre l'évolution des arts chez les différents peuples et dans les différentes époques et d'écrire leur histoire véritable. Or, lorsque nous étudions de près ces formes fondamentales, ces types, tels qu'ils se rencontrent dans les produits les plus anciens des arts techniques, nous nous apercevons qu'ils s'expliquent, 1° par l'*usage matériel* auquel on les faisait servir, 2° par la *matière première* dans laquelle ils étaient réalisés et 3° par les *procédés techniques* mis en usage pour les réaliser. Ce sont ces trois principes qui permettent à Semper de parcourir le domaine total des arts plastiques, depuis leurs premiers balbutiements jusqu'à leurs produits les plus complexes et les plus achevés. Au point de vue de la matière première, en général, selon que celle-ci est flexible, souple, résistante, — malléable et plastique, — élastique, en forme de bâtonnets et d'une solidité relative, — dense, résistant à la pression et au froissement, — les arts techniques se divisent en arts textiles, céramique, tectonique (arts de la charpente) et stéréotomie (art de la maçonnerie). Soit maintenant les arts textiles. Au point de vue de l'usage, ils ont servi à grouper, à lier, à couvrir, à protéger, à terminer. Au point de vue de la matière première, ils ont employé les peaux, les écorces, les cuirs, le caoutchouc, les étoffes, le lin, la laine, le velours et la soie. Au point de vue des procédés, ils ont tressé, cousu, noué, lacé, tissé et brodé ces matériaux. Dans l'intérieur de ces cadres, Semper a inscrit l'histoire des arts textiles et de la céramique, depuis les œuvres barbares des habitants de la Nouvelle-Zélande jusqu'aux merveilles de l'art égyptien, de l'art grec et de l'art moderne.

La doctrine de Semper est donc bien une doctrine évolutive, génétique, comparée, sociologique et, pour employer un terme à la mode, *pragmatique* de l'art. L'art n'y est pas envisagé comme le produit jailli miraculeusement de l'inspiration subjective d'un indi-

vidu génial, ni même comme le fruit le plus exquis du génie de certaines nations supérieurement douées au point de vue esthétique, mais bien comme le résultat nécessaire — A. Riehl, dans son bel ouvrage *Ueber die spätrömische Kunstindustrie*, dit : mécanique — d'une activité qui se manifeste chez tous les peuples, quelque humble que soit leur civilisation et qui se révèle non seulement ni essentiellement dans des œuvres désintéressées que seul suscite l'amour du Beau, mais encore et surtout dans des ouvrages ayant des fins matérielles et répondant aux besoins les plus indispensables de la vie.

Les vues de Semper, pour n'avoir pas porté immédiatement, n'en ont pas moins été d'une capitale importance. L'on peut dire sans exagération que toutes les doctrines objectives de l'art qui ont surgi, de nos jours, en Allemagne, portent la marque de son influence. C'est à lui qu'est due la sollicitude que l'on a apportée à l'étude des arts industriels, de lui que relèvent des ouvrages comme ceux de Jacob von Falke sur l'esthétique de l'art industriel, d'Aloïs Riehl sur l'art industriel romain et nombre d'autres, à lui enfin que se rattache étroitement la conception de l'art qu'a exposée E. Grosse dans son livre mémorable : *Die Anfänge der Kunst* (1894). La méthode de Grosse est, elle aussi, évolutive, génétique, comparée, sociologique et pragmatique. Comme Semper, il veut que la doctrine de l'art étudie le devenir de l'art, qu'elle ne s'en tienne pas aux arts supérieurs, mais qu'elle analyse les techniques les plus simples et les plus humbles, qu'elle ne se borne pas aux créations des nations les plus hautement civilisées et les plus douées, mais que l'effort de l'esthéticien porte avant tout sur les produits des nations primitives, barbares où l'instinct artistique se révèle dans toute sa nudité. C'est sur ce dernier point de vue que Grosse insiste avec le plus d'énergie. Semper était parti des produits artistiques des peuples barbares, pour montrer comment ils se compliquent, s'enrichissent, s'affinent chez les nations de culture plus élevée. Grosse, lui, s'arrête sur les produits primitifs : son esthétique devient presque exculsivement *ethnologique*. De plus — et c'est là la plus grande nouveauté des *Anfänge der Kunst*, — il prend au sérieux le caractère sociologique de l'art. Semper avait envisagé, le premier, l'art comme une activité inhérente aux collectivités. Grosse s'approprie cette conception et en tire des conséquences

que Semper n'avait pas prévues. L'activité artistique, enseigne-t-il, est une activité qui a pour but de susciter, par son exercice même ou par ses résultats, une sensation immédiate de plaisir. Mais ce plaisir n'est pas un plaisir individuel, mais un plaisir social : il se communique, il doit se communiquer à des spectateurs. L'œuvre d'art doit donc son origine, non seulement à l'artiste, mais au public. L'assertion de Stuart Mill : « the peculiarity of poetry appears to us to lie in the poet's utter unconsciousness of a listener », est manifestement erronée : le poète chante pour être entendu, pour éveiller en d'autres âmes les sentiments auxquels un irrésistible instinct l'a obligé à donner une forme artistique. Cela étant donné, il y a deux sortes d'art : les arts du mouvement, c'est-à-dire voulant plaire par des formes en mouvements ou se succédant dans le temps, les arts musicaux, et les arts en repos, voulant plaire par les formes en repos, ou arts plastiques : la décoration, d'abord du corps humain, puis des armes et des ustensiles et enfin les arts plastiques proprement dits : architecture, sculpture et peinture. Entre ces deux groupes, se place un troisième : la danse, sorte de plastique vivante qui est toujours liée au chant, à la poésie et à la musique. Si maintenant l'on étudie les arts, ainsi divisés, dans leur origine, l'on s'aperçoit — comme l'avait vu Semper — qu'ils ne naissent pas de préoccupations esthétiques proprement dites, qu'ils ne sont pas essentiellement désintéressés, mais qu'ils sont destinés, avant tout, à satisfaire des besoins pratiques. De plus, l'on constate que les produits de l'art ne dépendent ni du milieu ni de la race, — comme l'avait soutenu Taine — puisqu'on rencontre des œuvres identiques chez les peuples les plus éloignés les uns des autres dans le temps, dans l'espace et par les origines ethniques. Il faut donc qu'il y ait des conditions générales dans lesquelles se produit le plaisir esthétique, des lois générales qui président à la création artistique, où et à n'importe quel moment historique qu'elle se manisfeste. Ces lois générales — et c'est là où Grosse s'éloigne de Semper et le dépasse — ne sont pas l'usage, la matière première et les procédés techniques, mais ce sont les modes de la production économique, ce sont les formes de la division du travail. Selon les modes de la production économique, les peuples sont ou bien chasseurs, ou bien agriculteurs, ou bien éleveurs de bestiaux. Or, l'on constate que

les types, les thèmes, les formes essentielles de l'art, de la parure fixe et mobile, de l'art des ornements, de l'architecture, de la sculpture, de la peinture, de la musique, de la poésie et de la danse sont identiques à l'intérieur de chacun de ces trois groupes et qu'ils varient au contraire profondément de groupe à groupe. L'art des chasseurs est un — qu'ils habitent les régions polaires, l'Australie ou l'Amérique, qu'ils soient Esquimaux ou Boschimans et, au contraire, l'art d'un même peuple, qui de chasseur est devenu agriculteur ou pasteur, diffère profondément. L'art est donc, dans ses causes dernières, une activité éminemment sociale. Sans doute, à mesure qu'il s'élève, il prend à côté de son influence sur la vie sociale, une valeur de plus en plus grande pour le développement individuel. Les créations artistiques les plus hautes passent loin au-dessus de la tête des foules et ne sont comprises et goûtées que par une élite. L'art, alors, à côté de sa fonction sociale, assume une fonction individuelle, et il y a entre ces deux fonctions une différence profonde : tandis que l'art social unit aussi étroitement que possible les hommes en un tout, l'art individuel détache les hommes de leur groupe social, relâche le lien social et développe et enrichit les individualités.

Le retentissement des vues de Grosse qu'il a reprises et mises au point dans ses *Kunstwissentschaftliche Studien*, 1900, a été considérable. Elles ont suscité, en Allemagne, toute une série de travaux d'esthétique anthropologique, ethnographique et ethnologique qui commencent à rivaliser avec les travaux anglais et américains. Et c'est à son impulsion qu'est due manifestement la conception de l'art comme l'une des grandes manisfestation de la psychologie des peuples, telle que l'a réalisée Wundt dans le troisième volume de sa monumentale *Völkerpsychologie*, 1908. Le point de vue général qui préside à la *Völkerpsychologie* de Wundt, c'est que chacun des domaines principaux dans lesquels se segmente la psychologie des peuples, d'après la nature des événements psychologiques communs et des produits communs, repose sur des fonctions individuelles déterminées. Ainsi, de même que le langage a sa source dans les mouvements d'expression, de même l'art, le mythe et la religion ont la leur dans la *fantaisie* : dans le mythe, la fantaisie populaire relie les événements de la

réalité ; dans la religion, elle puise dans ces événements des conceptions sur le sens et la fin de la vie humaine ; et dans les créations de l'art, enfin elle donne à ces contenus de la conscience une expression déterminée par les conditions extérieures de la vie et les conditions intérieures de la volonté et de la puissance des créateurs. L'art est placé comme au milieu du langage et du mythe : d'une part, la création artistique est un mode d'expression, une forme particulière du geste, par laquelle, ce qui, dans le geste et la parole, est passager, s'incorpore dans les formes plus significatives et s'y fixe, et, d'autre part, les représentations primitives du mythe constituent l'objet le plus important de l'art comme du langage. De plus, comme c'est du mythe que se développent les émotions religieuses et leur incarnation dans les actes du culte, l'art entretient naturellement les relations les plus intimes avec la religion dont elle accompagne le développement, tant comme moyen d'expression que comme moyen d'intensification des sentiments qu'elle suscite. La psychologie des peuples prend l'art dans le sens large que lui ont donné les recherches des psychologues et des sociologues : elle cherche à discerner dans la totalité des conditions physiques et culturelles, d'après les produits artistiques eux-mêmes et les facultés psychiques se manifestant dans d'autres phénomènes, les motifs primitifs de l'activité artistique et les modifications de ces motifs. Le principe qui lui est propre, c'est que le développement de l'art en général et des œuvres particulières repose toujours sur la vie commune de l'homme avec ses pareils et sur les effets réciproques exercés dans cette vie commune par les individus les uns sur les autres.

Cela dit, venons-en à la faculté artistique par excellence : la fantaisie. La fantaisie en général, est caractérisée essentiellement par l'activité *formatrice* ou plastique, que d'ailleurs cette activité consiste seulement dans la reproduction de faits conscients antérieurs, ou qu'elle crée des faits conscients nouveaux dont seulement des éléments étaient donnés antérieurement. Les formes les plus intéressantes et les plus importantes de cette activité créatrice sont naturellement les créations nouvelles et les créations nouvelles les plus simples, alors que la création est encore toute proche de la reproduction, tout en étant déjà distinctement séparée, alors que dans une représentation donnée, distinguée par des qualités clai-

rement définissables, des éléments objectifs se conbinent avec des facteurs nouveaux émanant de la totalité d'événements conscients antérieurs, et que *l'image objective et l'image imaginative sont mélangées de telle sorte qu'elles peuvent être exactement comparées.* Ces cas typiques sont les créations imaginatives dans la perception, telles que les étudie la psychologie expérimentale dans celles des illusions des sens qui sont dues à des influences associatives. Nous ne suivrons pas Wundt dans l'étude très intéressante qu'il a faite des illusions pseudoscopiques, mais nous nous demanderons, avec lui, quelles sont les principales formes que revêt la fantaisie. La fantaisie, d'après Wundt, se segmente en deux grandes formes : la fantaisie spatiale et la fantaisie temporelle. La fantaisie spatiale est la faculté de notre conscience ou bien de créer des formes spatiales auxquelles ne correspond aucun objet donné immédiatement, indépendantes d'un modèle préalablement existant, ou bien de douer les représentations données par l'impression extérieure de qualités dont elles sont dépourvues dans la réalité : elle règne sur l'espace visible, et, par suite de l'importance capitale du sens de la vue, sur le monde des intuitions en général. La fantaisie temporelle, elle, agit par les sons : les mouvements de notre corps y tirent leur importance des associations indissolubles qui les rattachent au sens acoustique. Dans toutes les créations de la fantaisie spatiale et de la fantaisie temporelle, il y a fusion (*Verschmelzung*) de trois facteurs : l'impression objective, les éléments reproduits et enfin et surtout le sentiment oscillant entre l'excitation et le repos, la tension et la détente. C'est cette fusion entre le facteur objectif de l'intuition et le facteur subjectif du sentir qui constitue, selon Wundt, comme nous l'avons vu, cette *Einfühlung*, cette aperception animatrice « *belebende Apperzeption* », cette projection par laquelle le Moi s'infuse si intimement dans l'objet qu'il ne fait plus, pour sa conscience, qu'un avec lui, et dans laquelle il voit, lui aussi, le principe dominateur de toute notre vie psychique, de toutes ses formes, de toutes ses modifications, de toutes ses évolutions. Cette *Einfühlung* qui est presque le tout de la vie de l'enfant, survit chez l'adulte, anime toutes les formes d'art, depuis les ustensiles les plus simples jusqu'aux productions les plus parfaites de l'homme, se manifeste dans le mythe, depuis le culte primitif des âmes jusqu'aux ornements mythiques dont la

fantaisie entoure les religions historiques, et influe enfin profondément sur ces religions, de par l'expression poétique et sentimentale qu'elle donne à ses conceptions dans les symboles où elles s'incarnent[1].

La fantaisie ainsi définie, Wundt étudie d'abord la fantaisie de l'enfant, telle qu'elle se manifeste dans ses jeux, dans ses contes, dans ses dessins. Puis il passe aux arts, tout proches encore du jeu et cependant s'en distinguant profondément. En effet, jeu et art émanent tous deux de la fantaisie : à leurs débuts, ils cheminent côte à côte pour se séparer à mesure qu'ils se développent. Tandis que le jeu emprunte ses objets ou bien immédiatement au milieu, ou bien emploie les produits de l'activité du joueur même ou d'un de ses compagnons que la fantaisie du jeu vivifie et anime, la fantaisie artistique anime et vivifie ses objets *pendant qu'elle les crée*. De cette façon, l'art peut naître du jeu, par la transformation volontaire de ses objets, et les formes supérieures du jeu peuvent naître de l'art, par les effets animateurs de la création artistique. Les arts, ainsi distingués du jeu, se segmentent en arts plastiques et en arts musicaux, *musische Künste*, c'est-à-dire en arts qui trouvent leurs matériaux dans la nature, mais les créent à nouveau et les animent, et en arts qui transportent des émotions subjectives dans les sons de notre voix, les mouvements rythmiques de notre corps et les sons et les mouvements d'objets extérieurs, reproduisant les mouvements et les sons des organes du langage et des mouvements humains. Puis, il suit l'évolution des arts plastiques, montre comment ils se divisent en arts momentanés — formes légèrement tracées dans le sable, incisées dans une écorce, pierres ou branches superposées — en arts du souvenir — formes destinées à survivre au moment qui passe — en arts ornementaux, en arts imitatifs et enfin en arts idéaux, qui ne veulent plus être seulement une imitation de la nature ou d'objets de la technique, nés sous l'influence de conditions naturelles, mais qui visent à transporter dans les objets les idées personnelles, nées dans l'âme de l'artiste à la vue et à l'occasion de la reproduction de la nature et des produits techniques. Ensuite, il étudie le rôle de l'homme et de l'animal dans les arts plastiques,

1. Wundt, *Völkerpsychologie*, 2e édition, Leipzig 1908, t. III, p. 74.

le développement de l'art ornementaire : la peinture des corps, le tatouage, la céramique, l'origine des ornements proprement dits, l'influence exercée sur eux par la vannerie, les ornements géométriques, végétaux et humains dans la céramique, l'ornement dans le vêtement, dans les ustensiles et enfin les arts idéaux : l'architecture, la sculpture et la peinture. Cela fait, il soumet à la même analyse évolutive les arts musicaux, ces arts où les produits de la fantaisie ne s'objectivent pas immédiatement, de façon à apparaître à l'homme comme des formes extérieures, différentes de lui, mais où ces produits lui apparaissent comme des pures auto-représentations, *reine Selbstdarstellungen*, de l'homme. Il montre, sans vouloir établir ici, pas plus que dans les arts plastiques, une généalogie des arts (bien qu'il lui semble vraisemblable que la forme primitive des arts musicaux ait été une synthèse de la danse, du chant et de la musique), comment se sont développés successivement le lied — les chants cultuels, les chants du travail; — les formes primitives de la prose, — le conte de fées, la fable, l'épopée; — les différents modes de la danse — la danse extatique, la danse mimique, la danse des semailles et des moissons, les danses de chasse et de guerre; — les formes primitives de la musique — l'origine des gammes sous l'influence des nombres sacrés, la gamme diatonique et la musique polyphonique et harmonique; — et enfin les différentes formes du mime et du drame, — le mime mythologique et religieux, le mime burlesque, la tragédie, la comédie antique et le drame moderne.

Tel est le schéma de la doctrine de l'art de Wundt dans laquelle l'illustre savant, dont la faculté d'emmagasinement semble vraiment illimitée, s'est approprié les résultats des principales recherches dans le domaine de l'esthétique anthropologique, ethnographique, ethnologique et sociologique, les a, avec son magistral talent de synthèse, élaborés et organisés, et nous a donné, — comme autrefois F. Th. Vischer, plus près de nous, Fechner, et plus proche encore, Lipps — une sorte de *Somme* de l'esthétique objective contemporaine. Cette doctrine a été soumise à un examen très attentif et très pénétrant par A. Schmarsow, un historien de l'art philosophe qui, à côté de travaux intéressants sur l'histoire de l'art proprement dit, a, dans une série d'ouvrages importants — *Das Wesen der architektonischen Schöpfung*, 1893, *Beiträge zur Aesthetik der*

bildenden Künste, I, II, III, 1896-99, *Unser Verhältniss zu den bildenden Künsten*, 1903, *Zur Frage nach dem Malerischen*, 1906, *Malerei und Plastik*, 1909, et surtout dans les *Grundbegriffe der Kunstwissenschaft*, 1905, et les deux articles : *Kunstwissenschaft und Völkerpsychologie* (*Zeitschrift für Aesthetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, 1907), — abordé les problèmes essentiels de ce qu'il appelle — par opposition à l'histoire de l'art et à l'esthétique psychologique — la science du Beau, *Kunstwissenschaft*.

Pour caractériser d'un mot la doctrine de Schmarsow, l'on peut dire qu'elle est essentiellement anthropocentrique. En art, comme dans tout le reste, l'homme est la mesure de toute chose. L'art n'est que l'un des procédés dont se sert l'homme pour s'expliquer l'univers, pour s'expliquer avec lui, pour s'entendre avec lui, *eine Auseinandersetzung mit der Welt*. Ce qui le distingue des autres moyens d'explication et d'entente avec le monde auquel recourt l'homme — l'éthique et la science — c'est que, d'une part, l'art est une explication et une entente créatrice, et, de l'autre, c'est que supposant, dans toutes ses créations, l'harmonie entre le monde et l'homme et y visant expressément, toute œuvre d'art, digne de ce nom, est un accroissement de la valeur qu'a pour nous la vie et de la joie de vivre. Aussi, pour comprendre les phénomènes artistiques, faut-il envisager, avant tout, l'homme, l'homme tout entier, avec son organisation naturelle, dans l'indissoluble unité de son corps et de son âme. C'est l'organisation de notre corps qui explique les rapports que nous entretenons avec l'univers : la place de nos organes, le degré de leur motilité, leur dépendance du tronc, l'action concordante de nos deux mains attachées aux bras, de nos deux pieds attachés aux jambes, de nos deux yeux enchâssés dans la façade de notre corps, tout cela détermine notre conception de la nature, les possibilités et l'expression de notre activité. C'est de cette organisation qu'émanent les trois lois essentielles de toute création plastique : la symétrie, la proportionnalité et le rythme. C'est de l'activité commune et concordante de nos mains et de nos yeux que naît la symétrie, le principe créateur de la dimension de largeur; c'est de l'aperception de l'axe verticale de notre corps et d'autres corps que résulte la proportionnalité, c'est-à-dire la position réciproque de parties placées les unes au-dessus des autres, principe créateur de

la dimension de longueur; et enfin c'est de l'exertion d'un mouvement, que naît le rythme, principe créateur de la troisième dimension. Et il en est de même de la genèse des arts. Les arts, tout en étant profondément séparés, constituent pourtant une unité : étant tous les manifestations d'une même âme humaine, ils devront être un véritable organisme et comme un cosmos. Dans ce cosmos, Schmarsow distingue comme trois continents : d'une part, le monde du mouvement, de l'autre, le monde du repos, et, entre les deux, le monde de la causalité. Soit d'abord le monde du mouvement. Pour pénétrer sa véritable nature, Schmarsow part de la parole. La parole, en effet, est un mouvement, un geste du son, *Lautgebärde*, c'est-à-dire elle se compose d'un élément vocal et d'un élément mimique, elle est la fusion d'éléments vocaliques et consonantiques, d'où la formule $\sqrt{S + G}$ (son + geste), qui montre, qu'en s'additionnant, les deux éléments unis perdent quelque chose de leur originalité, mais acquièrent en même temps une plus grande force : l'énergie sonore de la voyelle est resserrée et atténuée par la contrainte qu'exercent sur elle la luette et le porte-voix que forme la voûte palatine, et, d'autre part, les éléments rigides de l'ossature et de la musculature sont amollis et assouplis par le son qui les pénètre. Cette contraction musculaire, restât-elle inconsciente, « cryptomimique » est un geste affiné. Or, le geste est l'élément essentiel de la mimique. D'autre part, l'élément vocal, d'abord comme voix humaine, puis comme son d'instruments faits à l'imitation de la voix, le son produit et accordé arbitrairement, est l'élément primordial de la musique. La parole, élément primordial de la poésie, est, nous l'avons vu, une synthèse psycho-physique de geste et de son. Or, les éléments constitutifs d'une synthèse doivent précéder celle-ci. Donc, l'on peut admettre que la poésie, art de la parole, doit occuper un rang plus élevé que la musique et la mimique et suppose un développement psychologique supérieur. Soient ensuite les arts du repos. Le tableau — *Bild* — est l'élément le plus simple de toute peinture, est un composé à deux dimensions de corps et d'espace $\sqrt{C + E}$ (corps + espace). La synthèse des deux éléments du corps et de l'espace constitue une unité supérieure, capable de rendre tous les corps visibles dans leur ordre et leurs rapports, tout comme dans les arts du mouvement, la parole. L'art qui correspond à l'espace, qui

modèle l'espace est l'architecture, l'art qui correspond au corps, qui le sculpte, est la sculpture : tous deux élaborent les choses réelles, à trois dimensions, dont se compose le monde extérieur. Ils entretiennent avec la peinture le même rapport que la poésie avec la musique et la mimique : comme la poésie, la peinture — art synthétique — est l'art supérieur. D'autre part, les deux autres couples d'arts, dont les créations sont originairement plus simples, ont d'évidents rapports d'analogie. La mimique et la plastique partent de l'homme et visent l'homme; l'architecture et la musique, au contraire, partent d'une sphère plus large et visent une sphère plus large : ce sont des conquêtes faites sur l'espace et le temps vides, grâce au contenu humain dont nous les emplissons et qui aboutissent à la transformation artistique du monde extérieur et à la sensibilisation du monde intérieur. De cette sorte, les arts apparaissent comme des émanations de l'âme, subordonnées à un seul principe de différenciation, de progrès et de perfectionnement.

C'est cette division des arts que Schmarsow oppose à celle de Wundt. Le principe qui l'inspire est la conception de l'art comme extériorisation, comme objectivation de la psychologie, comme cristallisation des maîtresses tendances du corps et de l'âme de l'homme. La science de l'art qu'il prétend édifier ne sacrifie pas les énergies psychiques aux œuvres réduites au rang de phénomènes extérieurs quelconques, comme font les historiens de l'art de la stricte observance, uniquement préoccupés d'inventaires, de recherches chronologiques et de critiques de sources. Elle n'entend pas non plus, comme l'esthétique sociologique de Wundt, ne considérer les œuvres d'art que comme des signes dans lesquels s'extériorise la vie intérieure de la fantaisie. Elle étudie, comme le veut Semper, les éléments formels et affirme, elle aussi, leur dépendance de l'usage, de la matière première et des procédés techniques. Mais elle n'envisage pas ces rapports de dépendance comme des lois mécaniques, nées sans intervention aucune du sujet : elle affirme que les lois de la genèse et du développement de l'art sont inintelligibles si on ne considère pas celui-ci comme saturé de sentiment, et comme le fruit suprême de la volonté humaine. Elle cherche, elle aussi, à se rendre compte des motifs psychiques qui ont influé sur la création des œuvres, mais elle ne cherche pas ces motifs, comme Wundt, dans des sphères aussi

lointaines et aussi obscures que le démonisme et la sorcellerie. La *Kunstwissenschaft* ne marche donc d'accord avec la *Völkerpsychologie* qu'en tant que celle-ci reste strictement en contact avec les œuvres. Le reste — le mythe, la religion, les rites — appartient à l'histoire de la civilisation[1].

Et c'est là aussi l'avis des esthéticiens psychologues, de Volkelt, de Lipps, de Meumann. Tout en rendant pleine justice aux recherches de Grosse et de son école, Volkelt fait observer que cette esthétique des peuplades barbares, dont on veut faire le fondement de la science du Beau, n'est qu'une tâche secondaire et l'une des tâches les plus obscures et les plus difficiles de cette science. Il y a des parties de l'esthétique où les recherches évolutives et génétiques sont de mise, mais il ne faut pas oublier que ces recherches émanent toujours de besoins et d'exigences psychologiques, de concepts et d'activités psychologiques[2]. Et de même Lipps. La science de l'art, dit-il, ne doit pas se borner à fixer des dates, mais elle doit viser à comprendre l'art, montrer comment il naît de l'âme de l'artiste, comment il agit sur l'âme du spectateur et comment l'art en général jaillit de la nature humaine. En d'autres termes, la science de l'art doit absorber l'esthétique psychologique. Sans doute, l'art d'une époque et d'un peuple déterminé est l'une des expressions les plus importantes de ce peuple et de cette époque. A ce point de vue — mais à ce point de vue seulement — la recherche esthétique devient sociologique et la science du Beau un organe de la science générale de la civilisation[3]. Et plus expressément encore Meumann. La conception sociale de l'art, d'après lui, n'est légitime que lorsqu'il s'agit de rechercher les *influences* de la vie collective sur l'art et les artistes, et les *effets* sociaux de l'art. Mais elle ne saurait apporter à l'intelligence de la création et de la jouissance artistique qu'une contribution indirecte, puisque, en dernière analyse, toute œuvre d'art reste une œuvre purement individuelle, puisque tout spectateur se crée une conception individuelle de l'œuvre qu'il contemple et que cette conception

1. Schmarsow, *Beiträge zur Aesthetik der bildenden Künste*, t. III, Leipzig, 1899, pp. 218 à 220. — *Grundbegriffe der Kunstwissenschaft*, Leipzig, Berlin, 1903, pp. 11 à 47. — *Kunstwissenschaft und Völkerpsychologie* in *Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, t. II, 1907, pp. 304 à 339 et 468 à 500.
2. Volkelt, *System der Aesthetik*, t. I, p. 58.
3. Lipps, *Aesthetik in Kultur der Gegenwart*, p. 387.

peut être complètement indépendante de toute influence sociale, puisqu'enfin bien des fois l'histoire nous apprend que les œuvres des artistes les plus grands et les jugements des connaisseurs les plus émérites se sont opposés violemment au goût de leur temps et de leur nation[1].

*
* *

Tels sont, tels m'ont du moins paru les grands courants de l'esthétique allemande contemporaine. Je me rends compte, en finissant, combien cette étude, malgré son étendue, est incomplète. Bien des doctrines intéressantes, bien des penseurs pénétrants n'ont même pas été mentionnés par moi. Mais ce que j'ai dit suffit pour montrer au lecteur combien la philosophie du Beau, que l'on a accoutumé de considérer, en France, comme une discipline surannée et morte, est, tout au moins en Allemagne, vivante, quelle valeureuse équipe de chercheurs elle suscite, quelle riche moisson de doctrines elle recueille et comment, loin de s'enfermer dans des spéculations désuètes et des méthodes vieillies, elle a su mettre à son service des disciplines aussi « modernes » que la psychologie expérimentale, l'anthropologie, l'ethnographie, l'ethnologie et la sociologie. L'esthétique, quoi qu'en disent ses détracteurs, ne saurait mourir. De même que tant qu'il y aura des esprits prétendant se rendre maîtres de l'univers par la pensée, il y aura une métaphysique, de même, tant qu'il y aura des âmes vibrant à la beauté de la nature et de l'art, il y aura une esthétique.

VICTOR BASCH.

1. Meumann, *Einführung in die Aesthetik der Gegenwart*, pp. 127 et 128.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Dr **Emil Lask**. — Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form. (*La logique de la philosophie et la doctrine des catégories, étude sur le domaine d'application de la forme logique.*) 1 vol. in-8° de VIII-276 pp. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1911.

L'objet de cet ouvrage est d'exposer une thèse qui est surtout un programme d'études, *programmatische Thesen*, dit l'auteur, et qui concerne le domaine de validité des catégories, considérées comme les formes logiques essentielles. Il faut admettre, pense-t-il, la doctrine dualiste, selon laquelle il existe deux mondes : l'un est celui des phénomènes sensibles qu'il appelle, d'une façon assez paradoxale, et par esprit de conciliation à l'égard des positivistes, le monde de l'être, *des Seienden*; l'autre est celui de tout ce qui n'est pas accessible aux sens, auquel il attribue, avec la tradition philosophique, une importance prépondérante, mais qu'il appelle pour la même raison, le monde de ce qui n'est pas, *des Nicht-Seinden*. A ce dernier appartiennent la pensée, l'intemporel, les valeurs, la philosophie. Le problème discuté est celui que posait déjà Kant, mais qui, dit M. le Pr Lask, est resté plus célèbre qu'il n'a été approfondi : l'usage formel des catégories doit-il être limité aux objets qui peuvent être saisis par les sens et donnés dans l'intuition, ou peut-il s'étendre à tout ce qui est susceptible d'être atteint par une connaissance, de quelque nature que soit celle-ci? — La réponse de l'auteur est que la seconde branche de l'alternative est vraie, et son but est de prouver qu'il existe actuellement, pour les formes logiques, un vaste champ d'application que les théoriciens modernes de la connaissance ont presque entièrement négligé, et dont il nous reste à faire la conquête. La démonstration comprend deux parties : la première a pour titre *Die Logik der Seins-Kategorien*; elle précise la nature et le rôle des formes logiques dans leur application au monde sensible, c'est-à-dire à ce qui « est » par opposition à ce qui « vaut »; la seconde, qui contient le problème essentiel, a pour titre *Die Logik der philosophischen Kategorien*; cette logique du suprasensible, c'est-à-dire des idées ou des valeurs, est en effet une *logique de la philosophie*, s'il est vrai que

celle-ci a pour objet tout ce qui dépasse le monde des sens. « Cependant, quoique tel soit le titre de ce volume, il ne traite dans sa seconde partie que de la doctrine des catégories dans son rapport avec la connaissance philosophique, et cela même, dans les limites seulement qui sont déterminées par le but de cet ouvrage : c'est-à-dire qu'il n'y est pas question de la méthodologie de la philosophie, et qu'on y vise seulement la question gnoséologique (*erkenntneistho-retisch*), la partie supra-méthodologique de la logique » (23). — On peut soupçonner par là, mais non se représenter tant qu'on n'a pas essayé la lecture du livre, à quel degré d'abstraction et de formalisme il se maintient. En tant qu'elle se propose d'élargir le champ d'application des catégories, la tentative de l'auteur s'oppose sans doute au point de vue scientifique et limitatif qu'adoptait Kant, mais c'est en cela seulement qu'elle s'en écarte : à tous autres égards, elle continue la philosophie transcendentale, s'appuie sur elle et s'en réclame. « C'est le concept Kantien de forme et de catégorie, c'est la révolution copernicienne de Kant qui sont à la base de toutes nos spéculations. Kant lui-même ne les avait fait valoir que dans le domaine de l'être ; ils méritent qu'on entreprenne maintenant de faire reconnaître toute leur extension. » Mais si l'on songe que le domaine de « ce qui n'est pas » est avant tout celui de l'action, du devoir-être, du normatif, ne trouvera-t-on pas bien sévère de dire que les logiciens modernes n'ont rien fait en ce sens ? Et le problème de Kant, que nous rappelions en commençant aurait-il jamais pu reprendre une apparence de vitalité, si tant d'efforts ne s'étaient pas portés depuis dix ans sur la logique des valeurs ?

A. L.

II. — Sociologie et Morale.

Les méthodes juridiques. (Leçons faites au collège libre des sciences sociales, par M.M. Larnaude, Berthélemy, Tissier, Truchy, Thaller, Pillet, Garçon. Gény). 1 vol. in-8°, Giard et Brière, 1911.

La science du droit a-t-elle ses méthodes propres ou est-elle subordonnée, soit à la sociologie objective, soit à la philosophie idéaliste? Telle est la question générale examinée, dans une série de leçons, par quelques professeurs bien connus des universités de Paris et de Nancy. Le fil conducteur qui les rattache les unes aux autres est sans contredit la défense du droit subjectif de l'Individu et de l'État, niés radicalement au nom de la solidarité sociale et sacrifiés tous deux aux droits du groupe professionnel. Chacune de ces études atteste une compétence personnelle et appelle l'attention sur un problème défini de la sociologie juridique. Il nous semble toutefois que les quatre

conférences de M. Gény sur l'élaboration du droit civil, de M. Larnaude sur la méthode du droit public, de M. Garçon sur celle du droit criminel, de M. Berthélemy sur le droit administratif ont une portée générale et intéressent la philosophie du droit tout entière.

M. Gény distingue deux éléments dans la connaissance juridique, la *science* proprement dite et la *technique*. La première désignerait une connaissance de l'ordre juridique « tendant simplement à nous faire constater ce qu'en révèlent la nature et la vie, de quelque façon qu'on doive les interroger »; la technique exprime « l'effort spécial et en quelque sorte professionnel du juriste » (p. 183). De ces deux éléments, le premier est-il le plus important? « N'est-ce pas là le *leit-motiv*, je dirais presque la rengaine de la jeune école sociologique : soumettre exclusivement la formation des règles juridiques aux lois sociologiques les plus strictes. » Cependant l'auteur professe la conception opposée « correspondant au mouvement réel et profond des choses sinon au flottement apparent et superficiel des idées» . Sa thèse est donc que « si la science et la technique sont également nécessaires pour le plein développement du droit positif et si la science peut passer pour plus fondamentale, seule la technique offre au jurisconsulte un champ d'action autonome, où il puisse véritablement nourrir l'espoir de créer et de renouveler le droit postulé par l'heure présente » (p. 184).

Cette distinction est justifiée par une autre, celle du *donné* et du *construit*. Au point de vue historique du sociologue, le droit est *donné*. « Il s'agit de constater purement et simplement ce que révèle la nature sociale interprétée d'après ses conditions propres ou sous les inspirations d'un idéal supérieur pour aboutir à des directions de conduite dont le fondement sera d'autant plus solide qu'il contiendra moins d'artificiel et d'arbitraire. » Tel est le donné de la vie sociale, suggérant la règle de droit à l'état brut.

Au contraire « le résultat du travail qui s'exerce sur la nature au moyen de procédés tirés des puissances les plus personnelles de l'homme peut être qualifié « *le construit* » puisque, par un effort subjectif il vise à ériger la règle brute en précepte capable de s'insérer dans la vie et d'animer à son tour celle-ci en vue des fins suprêmes de l'ordre juridique. Il va de soi d'ailleurs que le donné et le construit se mélangent et s'entrecroisent dans le réseau complexe des opérations du juriste et il n'est pas à méconnaître que le construit aboutit peu à peu à augmenter la somme du donné » (p. 182).

L'importance du *construit* relativement au *donné* justifie la prépondérance de la technique sur la science. La technique qui travaille à augmenter et à consolider la construction est en somme l'œuvre de la volonté humaine qui s'oppose à la nature en vue d'un idéal de justice. La valeur exagérée attribuée en droit à la science correspond à une dépréciation fâcheuse de la volonté. Elle est l'effet du préjugé positiviste qui a prétendu exorciser le droit naturel ou idéal sans y réussir.

« Rechercher les bases scientifiques du droit positif, c'est, à mon sens, employer toutes nos puissances intellectuelles et morales à ausculter le mystère du monde pour découvrir les règles impérieuses qui doivent être assignées à notre conduite extérieure. Or, quoi qu'en aient pensé nombre de jurisconsultes d'hier, sinon d'aujourd'hui, victimes de cette illusion positiviste que Schopenhauer attribuait irrévérencieusement à une métaphysique de garçons-coiffeurs (Barbiergesellmetaphysik) l'examen le plus minutieux des conditions sociologiques qui enveloppent la vie de l'humanité ne nous offre qu'un enchaînement de faits absolument impuissants à diriger la volonté; et pour en déduire des préceptes de conduite, il faut appuyer ces constatations à un élan vers l'idéal qui justifie la force contraignante des directions qu'elles sollicitent. C'est ainsi que survit, envers et contre tous, cette notion irréductible du droit naturel qu'on nous donnait jadis pour ruineuse et dont tout nous annonce la renaissance (p. 185). »

M. Larnaude cherche si l'enseignement du droit public conserve un objet à un moment où non seulement des révolutionnaires tels qu'Édouard Berth, mais des professeurs de droit constitutionnel comme M. Léon Duguit, annoncent ou la mort de l'État ou tout au moins l'effacement de l'idée de puissance publique. Le droit public s'absorbe-t-il dans ce qu'on appelle en France, peut-être improprement, la sociologie, c'est-à-dire la théorie de l'interdépendance sociale? Mais outre que la disparition de l'État n'est qu'une prévision, destinée sans doute au même sort que celles de Comte et des autres astrologues du monde social, la théorie du droit public se distingue de la sociologie et de la philosophie par un degré supérieur de *précision technique*. « Le droit public veut être une discipline juridique. Il ne peut être que cela. »

« Dès lors, comme tout ce qui est juridique, il faudra qu'il ait cette netteté, cette précision dans les contours et dans les formes qui sont la véritable pierre de touche du droit et qui n'existent pas et ne peuvent pas exister dans la philosophie, dans la sociologie pas plus que dans les sciences politiques. Quand il s'agit de transporter des idées et des maximes dans des articles de loi ou de règlement, il faut que ces idées ou ces maximes ne restent pas dans l'indétermination ou dans le flou. Il faut encore plus de netteté, de précision quand on veut transporter ces idées ou ces maximes dans un jugement » (p. 16).

« Il faut donc qu'une théorie de l'Etat, de son organisation, de ses fonctions, soit construite juridiquement avec des matériaux juridiques » (p. 20).

La question de méthode est par là plus qu'à demi résolue. Si le droit public est une discipline juridique « il faut avant tout lui appliquer la méthode juridique proprement dite qui consiste essentiellement à chercher dans toutes les manifestations de la vie juridique, constitutions, codes, lois, décisions judiciaires, pratiques créa-

trices de ce que l'on peut appeler le droit à côté, les règles ou pour mieux dire les principes que ces manifestations supposent » (p. 21).

« La méthode juridique n'exclut d'ailleurs ni la méthode comparative ni la méthode *a priori*. L'une porte sur des systèmes de droit identiques en apparence, profondément différents en réalité, tels que le régime démocratique en France et aux États-Unis, la responsabilité du fonctionnaire et de l'État en Angleterre et en France. Elle permet d'induire de véritables lois[1]. La méthode *a priori*, qui dépasse les faits pour les apprécier au nom d'un idéal, bénéficie d'une faveur nouvelle après avoir été si longtemps proscrite par les générations positivistes » (p. 159). Elle n'est d'ailleurs que la constatation d'un fait, de l'extrême influence que les idées pures exercent sur les mouvements d'opinion et ensuite sur le droit. Est-ce que cette idée *a priori* de Kant : « l'homme fin en soi » n'a pas prodigieusement influé sur la formation du droit de l'individu ?

« Est-ce que la déification de l'État par Hegel n'a pas merveilleusement servi les progrès de l'étatisme ? » (p. 59). Les faits montrent que « ce sont les grands idéalistes qui ont influé le plus puissamment sur la civilisation et le plus favorisé l'amélioration de la condition des hommes. » C'est que le droit est, dans une large mesure, une lutte de tous les jours contre « certaines lois naturelles, comme celle de l'écrasement du faible par le fort » (p. 60).

L'application de ces méthodes permet à M. Larnaude de conclure que le droit public moderne s'est constitué à dater du moment où il a été compris que sa tâche est de juger l'État. « C'est un énorme progrès que cette introduction de l'application judiciaire dans les rapports de l'État et de l'Individu. Le règne de la légalité, l'État de droit, l'État consentant à être jugé, c'est un des progrès les plus considérables qui se soient introduits dans le droit depuis qu'il existe; c'est ce qui fait vraiment la caractéristique du droit public moderne. C'est peut-être difficile à concilier avec certaines conceptions abstraites de la Souveraineté. Comment le souverain peut-il être jugé sans cesser d'être souverain ? Mais la vie, dont le droit ne fait que refléter les exigences, la vie ne se préoccupe pas de ces abstractions. Elle suit sa voie; l'État est jugé parce qu'il est nécessaire pour la protection des droits de l'individu, même de ses simples intérêts, que l'État soit lui aussi jugé quand il viole la légalité (p. 18). »

Selon M. Berthélemy qui étudie la méthode du droit administratif, elle consiste à dégager les principes communs à toutes les règles administratives. « Chacun des services publics est naturellement constitué selon des principes qui varient avec la fin qui lui est assignée. On ne conçoit pas que la même méthode préside à l'élabo-

1. M. Larnaude cite quatre de ces lois : les lois de permanence des services, de professionalisation, d'accroissement des fonctions de l'État, de différenciation juridique, pp. 53-57.

ration et à la critique de la législation financière, de la législation scolaire, de la législation minière, forestière, militaire, etc... Ce qui est commun cependant à tous les rameaux de la législation, c'est ce que j'appellerai les instruments de défense des administrés. Ce sont les dispositions d'ordre général qui tendent à nous protéger contre les excès et les négligences d'une administration insuffisamment soucieuse de ses devoirs et trop facilement disposée à abuser de ses pouvoirs[1] » (p. 77).

Une telle notion du droit administratif, s'oppose nettement à la théorie allemande pour qui le droit public, dont le droit administratif n'est qu'un chapitre est « l'étude des droits de l'État et des restrictions qu'il convient d'y apporter » (p. 73).

L'État n'exerce pas des droits, mais des fonctions. La théorie « qui voit dans les fonctions publiques l'exercice des droits de l'État prédispose l'esprit à sacrifier aux droits problématiques de la personne fictive les droits certains des personnes réelles » (p. 74). L'auteur s'élève vivement contre une certaine tendance, prétendue scientifique, à n'accorder de valeur qu'aux groupes. « J'entends bien qu'on se récrie : les hommes ne vivent que par groupes; l'existence pacifique du groupe y suppose une organisation embryonnaire qui en fait un État primitif, en sorte que le groupe-État apparaît comme une forme sociale naturelle. Qu'est-ce que cela fait? Est-ce au bonheur du groupe-État? est-ce à sa puissance, à son développement que songent les hommes lorsqu'ils travaillent en commun, lorsqu'ils échangent des services mutuels, etc.? N'est-ce pas à leur propre bonheur, à l'éducation de leurs enfants, au développement de leurs forces physiques et de leur valeur intellectuelle? Il est donc plus logique de dire que l'État tient ses attributs de la bonne volonté de ses membres que de prétendre que les hommes tiennent leurs droits de la bienveillance de l'État » (p. 75).

La conférence de M. Garçon sur le droit criminel ne fait pas une part moindre au droit de l'individu. L'idée fondamentale ici est que le droit pénal, en se constituant, cesse d'être pour l'individu une menace, une intimidation et devient pour lui une garantie. Là est la condition même de sa méthode. « Le législateur doit donner des définitions précises de toutes les incriminations et fixer les peines applicables; le juge doit interpréter les textes restrictivement; le législateur doit établir des formes de procédure qui garantissent la libre défense de l'accusé et les tribunaux doivent les entendre dans le sens où elles atteindront le mieux leur but. » L'énonciation de ces principes risquerait de paraître banale si nous n'avions à redouter un

1. L'auteur cite à titre d'exemples les quatre principes fondamentaux de la séparation des pouvoirs et des fonctions, de la spécialité des services publics, de l'organisation des recours efficaces contre tous les actes de l'administration et enfin la distinction des services nationaux et des services décentralisés (p. 77).

mouvement de réaction qui pourrait nous ramener à l'ancien arbitraire. L'auteur, tout en reconnaissant la légitimité d'une criminologie nie qu'on puisse la tirer d'une simple interprétation de la statistique et il s'élève contre ceux qui « prétendent faire œuvre de science parce qu'ils s'efforcent d'appliquer la méthode expérimentale aux phénomènes sociaux et qu'ils emploient une terminologie pseudo-scientifique » (p. 215).

En résumé, si différentes que soient ces études sur les méthodes juridiques, deux conclusions communes peuvent en être dégagées : 1° Le droit n'est pas une simple application de la sociologie, mais il est maître de ses problèmes et il possède une technique spécifique; 2° Cette spécialité du droit ne serait pas fondée si la valeur de la personnalité et l'obligation sociale de la garantir ne donnaient pas au droit sa véritable fin.

GASTON RICHARD.

Lévi (**Alessandro**). — LA SOCIÉTÉ ET L'ORDRE JURIDIQUE (*Bibliothèque de sociologie de l'Encyclopédie scientifique*). 1 vol. in-18 jésus, 403 p., Paris, O. Doin et fils, 1911.

Ce livre, destiné à une bibliothèque de sociologie, où le problème du droit est envisagé à différents points de vue [1] se propose surtout d'examiner les problèmes généraux de la philosophie du droit, dans la mesure où ils se posent au sociologue. Il est toutefois l'œuvre d'un technicien de grande érudition et d'une compétence étendue. Il en résulte que les questions philosophiques et sociologiques sont traitées avec précision, en une langue rigoureuse, que l'auteur écarte les vagues analogies scientifiques autant que les spéculations oiseuses, mais s'efforce de donner satisfaction à toutes les préoccupations vraiment actuelles. Ce livre est de nature à rapprocher les études des sociologues et celles des spécialistes du droit qui jusqu'ici se sont trop souvent ignorés ou méconnus.

Le plan du livre est d'ailleurs des plus simples. Après quelques considérations générales sur le conflit du positivisme et de l'idéalisme dans la constitution de la connaissance sociale (Introduction), l'auteur étudie l'idée du droit et en détermine les caractères. Il y voit, non un simple reflet des choses sociales dans la conscience humaine, mais la réaction d'une personnalité qui, d'ailleurs, ne peut se former complètement en dehors de la Société (chapitre I). Il est conduit par là même à chercher quel est le rapport de l'ordre juridique avec l'ordre naturel et avec la Société. Il demande la solution à une hiérarchie de valeurs dont il expose le triple critère économique, juridique, éthique. Le

1. Notamment au point de vue ethnologique par M. Mazzarella (Les types sociaux et le droit).

critère juridique est le seul qui soit purement social puisque le fait économique implique l'existence de rapports entre l'homme et la nature et le critère éthique un rapport de la personnalité avec elle-même, ou même avec un idéal transcendant. Le critère juridique, au contraire, ne s'applique qu'à l'appréciation de rapports entre les hommes (chapitre II).

La philosophie du droit est donc une philosophie sociale. Sa constitution, ou pour mieux dire sa possibilité, rencontre une objection qu'ont renforcé de récentes études en France[1]. La théorie du droit peut-elle faire abstraction de sa technique? Le droit ne se réalise pas, l'idée du droit ne devient pas l'ordre juridique sans des *présomptions* et des *fictions* dans lesquelles on est porté à voir les créations artificielles des législateurs. Il n'en est rien cependant. Les présomptions légales ne représentent qu'un stade, un premier moment dans l'évolution de la règle juridique (p. 221). Les fictions offrent un exemple de l'adaptation des institutions juridiques, fixes dans leur forme, à la vie qui est toujours en mouvement (p. 241, chapitre III).

L'ordre juridique est-il rigoureusement objectif ou comporte-t-il encore des droits subjectifs privés ou publics? Là est aujourd'hui la *vexata quaestio* de la philosophie du droit, directement liée à la politique appliquée. Lévi rejette à la fois : 1° l'idée de droits subjectifs antérieurs et supérieurs à la loi; 2° le réalisme juridique qui oppose radicalement le droit objectif au droit subjectif et fait procéder celui-ci d'une autolimitation de l'État; 3° le solidarisme juridique qui sacrifie également le droit de l'individu et celui de l'État au prétendu fait de l'interdépendance sociale sans même s'assurer de la réalité de ce fait. Pour lui, le droit objectif ou règle juridique et le droit subjectif ou prétention à la liberté ne sont que deux faces d'une même réalité. La règle juridique qui impose des obligations ne peut se réaliser, même au cours d'un procès, sans justifier en même temps des prétentions qui ont pour contre-partie des responsabilités (chapitre IV).

Le droit ainsi entendu soutient des rapports avec la justice. Il n'y a entre ces deux termes ni identité ni indépendance. Confond-on le droit avec la justice? On est conduit à admettre des droits étrangers à l'ordre juridique. Professe-t-on l'indépendance réciproque du fait social du droit et de l'idéal éthique de la justice? On laisse sans explication les grandes variations historiques du droit, surtout quand elles accompagnent les rapports des classes. Le droit est un moyen dont la justice est la fin (chapitre V).

Les grands problèmes étudiés par Lévi et auxquels il apporte une solution toujours mesurée et le plus souvent originale, sont ceux des rapports entre : 1° la philosophie du droit et l'expérience; 2° la philosophie du droit et la sociologie; 3° l'idée du droit et la personnalité;

1. Voir les *Méthodes juridiques*, Giard et Brière, 1911.

4° le droit et la justice; 5° le droit objectif et le droit subjectif; 6° le droit subjectif et la responsabilité.

La philosophie du droit ne doit pas se former *a priori*, mais reposer sur l'expérience, son fondement est donc la psychologie. L'auteur repousse à la fois la théorie idéaliste de Petrone et la théorie néo-criticiste de Del Vecchio. Il se déclare positiviste, mais comme on l'est en Italie où le positivisme, peu différent du phénoménisme, rattache ses origines à Cattaneo, à Romagnosi, à Ardigò et non à Comte.

Dès lors, quel peut être le rapport entre la philosophie du droit et la sociologie? Celle-ci n'est ni directement ni indirectement une science de la nature, mais une science noologique. Ce n'est pas une philosophie pratique mais une *philosophie de la vie pratique*. Elle a pour tâche d'étudier « l'interdépendance des faits sociaux, ou pour mieux dire, les rapports entre les différents côtés — économique, juridique, moral — de la vie sociale et de la conscience humaine. Tandis que les groupes des sciences sociales décomposent, pour la nécessité des recherches analytiques, l'unité de la vie et de la conscience, dont ces sciences mêmes et les disciplines philosophiques qui les couronnent ne peuvent et ne doivent prendre en considération qu'un côté; tandis que ces sciences et ces philosophies ne voient qu'un *homo œconomicus* ou *juridicus* ou *moralis*, la sociologie recompose l'unité de la société et de la conscience, synthétise ces recherches analytiques et étudie, à travers les lois de l'esprit, la vie, toute la vie pratique de l'homme » (pp. 35-36). Le sociologue recherche donc la place des rapports et valeurs juridiques dans une hiérarchie, une table des valeurs. Il les voit s'interposer entre l'ordre des rapports ou des valeurs économiques et celui des valeurs éthiques. Le droit, système de rapports purement sociaux est à la fois le *minimum éthique* et le *maximum économique*.

Ainsi conçu, le droit est autre chose qu'un reflet des rapports de *solidarité* ou d'*interdépendance*. Il ne procède pas des choses, mais des consciences. On peut dire qu'il tire son origine d'une réaction de la personnalité, à la condition que l'on ne confonde pas la personnalité avec le Moi isolé, avec la monade fermée mais qu'on l'identifie au *Socius* dont la psychologie génétique de Baldwin a décrit le mode de formation. De même que le Moi est la synthèse des états de conscience (cœnesthésie), l'idée du droit est en quelque sorte la cœnesthésie des états sociaux. Elle pose les conditions à l'assentiment (ou *adhésion*) de l'individu à la communauté. Cependant elle ne se confond pas avec l'idée morale. L'objet de l'idée du droit est essentiellement la distinction du licite et de l'illicite, que la morale ne connaît pas puisqu'elle cherche à définir ce qui est obligatoire.

Il en résulte que le droit ne peut être identifié à la Justice. Cependant les deux idées ne peuvent être considérées comme indépendantes. De même que le droit est un *minimum éthique*, la justice est

en quelque sorte un *maximum juridique*. Le droit est un moyen dont la justice est la fin et si nous songeons que le droit est un intermédiaire entre l'ordre des valeurs et des rapports économiques et l'ordre éthique, nous pouvons dire que pour l'auteur le rôle du droit est de faire pénétrer la justice dans l'ordre économique. Tel est du moins le sens clair de ces lignes.

« Parfois les luttes entre les classes se livrent sur un champ vraiment juridique, car le cas n'est pas rare de véritables violations de lois ou de contrats que les plus forts commettent aux dépens des plus faibles.... Dans la plupart des cas pourtant, les luttes sociales sont des combats, non pour le droit, mais pour la justice. On veut déplacer quelques-unes des bornes qui délimitent le licite et l'illicite; on veut introduire de nouvelles obligations, de nouveaux principes de droit. La victoire est une conquête sur le terrain du droit, mais la bataille se livre sur le terrain de la justice.... Il n'y a aucun fait qui soit licite ou illicite en soi : le critère de licéité est mouvant et dépend de la composition de la Société. Et il n'y a pas non plus un juste en soi : la justice dépend du rapport entre les actions humaines et les réactions appréciatives de la conscience. Si on parle d'une relativité de la logique, on peut parler, avec plus de raison, d'une relativité de la justice, car la conscience subit immédiatement le contre-coup de la vie qui se transforme toujours. La justice, tout en étant toujours formellement égale à elle-même dans son essence de rétribution, change profondément son contenu avec le progrès de la vie. »

« Ce sont les nouveaux besoins qui prêtent une matière toujours nouvelle à l'idée de justice; et cette idée, qui n'est pas la même d'une époque à une autre a aussi un contenu différent à une même époque sinon dans toute conscience, au moins dans les classes différentes d'une même société » (pp. 371-373).

Le droit n'est jamais identique à la justice. Par suite il n'y a pas de droit subjectif naturel ou valable *a priori* contre l'ordre juridique existant. Cependant l'ordre juridique est la réalisation d'une idée qui est née dans la conscience de la personne, du *Socius*. On ne peut donc nier le droit subjectif au nom de la solidarité sociale ni l'expliquer par une obscure auto-limitation de l'État. Sans le droit, la prétendue solidarité organique de la Société se résoudrait en une simple coexistence d'individus et l'on ne pourrait parler de rapports d'interdépendance. Or l'ordre juridique et le droit subjectif s'impliquent. Il n'y a pas de prétention qui ne doive se fonder sur une norme ni de norme qui ne justifie quelque revendication. La règle juridique ne se réalise en effet qu'en s'individualisant dans le cas particulier présenté au magistrat (p. 308). Sans l'action de l'individu, le droit ne se réalise pas et que devient alors le droit objectif?

Toute prétention a pour contre-partie une responsabilité. Mais de même que le droit a un aspect subjectif, la responsabilité n'aurait-elle pas un aspect objectif? L'histoire et l'ethnologie nous montrent la

responsabilité s'individualisant aux dépens de l'unité confuse du groupe, à mesure que l'ordre juridique se constitue et que ses normes se spécifient. Y aurait-il là une antinomie? Non, car le droit économique moderne n'aurait pu se constituer sans l'institution d'une responsabilité objective ou responsabilité du patrimoine qui n'est pas nécessairement une responsabilité collective.

L'ouvrage que nous venons d'analyser est né dans un milieu intellectuel qui n'est pas de tous points identique au nôtre. Pour bien comprendre la pensée de Lévi, il n'est pas inutile de connaître les études philosophiques de Petrone, de G. Del Vecchio, de Miceli, ainsi que la rivalité de l'école d'Ardigo et de celle de Croce. Cependant ce livre était à sa place dans une bibliothèque sociologique française.

La sociologie objective que propage en France une école plus bruyante que lumineuse et plus ambitieuse que féconde, considère le droit comme le fait social le plus caractéristique. Mais les prétentions de cette école, ses obscurités, sa versatilité, ont amené une réaction qui peut compromettre chez nous l'avenir de la sociologie et qui tend à nier toute sociologie juridique [1]. D'un côté l'idéalisme renaissant, avec Petrone, *élide* la sociologie dans la philosophie de l'esprit et la théorie idéaliste de la connaissance. De l'autre, l'un des maîtres de l'école juridique française, M. Gény fait prévaloir dans la science du droit la distinction du *donné* et du *construit* et travaille à rendre à la technique du droit la prépondérance sur la *science* et même sur la philosophie. Ces deux mouvements si divergents menacent également la sociologie juridique et autoriseraient à en contester la légitimité. M. Lévi rend à cette science ses titres à l'existence. D'accord avec Petrone, mais plus logiquement peut-être, il lui donne pour point d'appui une loi psycho-sociale des plus générales, la loi qui voit dans la formation de l'esprit individuel une récapitulation abrégée de la formation mentale de l'espèce. D'accord avec les néo-kantiens allemands (sinon italiens) il fait consister le problème essentiel de la sociologie abstraite, théorique et appliquée, dans l'étude des rapports entre l'ordre éthico-juridique et l'ordre économique [2]. Enfin le problème posé par la distinction et la relation de la morale et du droit reçoit une solution claire et profonde. La morale qui trouve dans la justice sa formule la plus définie est l'idéal du droit et le droit, à la fois minimum dans l'ordre éthique et maximum dans l'ordre économique, est le moyen de faire pénétrer graduellement la justice dans les rapports qui naissent du travail et de l'échange.

Nous sommes pleinement d'accord avec l'auteur pour consommer la séparation de la sociologie et des sciences de la nature. Irions-nous comme lui jusqu'à l'identifier à la philosophie de la pratique et à la

1. Voir les *Méthodes juridiques*, Giard et Brière, 1911, notamment l'étude de M. Larnaude sur le *droit public* et celle de M. Gény sur le *droit civil*.

2. Nous faisons allusion à la doctrine exposée dans l'ouvrage bien connu de Rodolphe Stammler, *Wirtschaft und Recht*.

théorie des valeurs? Là sera pour les sociologues de l'avenir l'*opus arduum*. Le point essentiel était de mettre fin à la confusion du *fait naturel* et de la valeur éthique et juridique. C'était aussi de rattacher l'ordre juridique à la personnalité et de restaurer le droit subjectif. M. Lévi a montré qu'on pouvait le faire sans *élider* la sociologie dans la théorie idéaliste de la connaissance. Il a ainsi rendu à la sociologie juridique française le plus signalé des services.

GASTON RICHARD.

M. M.-H. Cornejo. — SOCIOLOGIE GÉNÉRALE, 2 vol. 520 + 474 pp., Paris, V. Giard et E. Brière, éditeurs, 1911.

M. René Worms qui a écrit un court avant-propos pour cet ouvrage, n'hésite pas à déclarer qu'il est « un des plus méritoires que la littérature sociologique ait eu à enregistrer dans ces dernières années. » Et nul doute que tous ceux qui auront lu d'un bout à l'autre les deux volumes de M. Cornejo ne donnent pleinement raison sur ce point au savant directeur de la « Bibliothèque sociologique internationale ». Ce n'est pas que M. Cornejo apporte quelque nouveau système de sociologie ou se propose de nous révéler des vérités inconnues ou des opinions inédites. Ceux qui aborderont la lecture de son ouvrage avec l'espoir d'y trouver des solutions définitives de quelques uns des principaux problèmes de la sociologie seront profondément déçus. « Une revue des études sociologiques, dit-il à la fin du premier chapitre consacré à la *Formation de la sociologie*, laisse deux impressions fondamentales : 1° la sociologie n'a pas encore atteint une organisation définitive; 2° en général, ceux qui la cultivent, comme il arrive toutes les fois qu'une science est encore dans l'enfance, ou bien se laissent dominer uniquement par une idée à laquelle ils essaient de soumettre arbitrairement tous les faits, ou bien renoncent à toute généralisation. Dans le premier cas, leurs hypothèses sont fausses; dans le second, leur science se réduit à un travail d'érudition, à une statistique plus ou moins curieuse, plus ou moins utile, mais non pas scientifique. Parmi cette abondance de théories et de directions entreprises, la science va se constituant lentement. On peut dire qu'il y a aujourd'hui, touchant les principaux phénomènes de la vie des sociétés, des vérités et des observations définitivement admises.... Ce sont celles-ci surtout que nous essaierons d'exposer et de juger, évitant les généralisations précipitées et gratuites, sans pourtant proscrire systématiquement toute généralisation et limiter la sociologie à une revue de faits souvent contradictoires : les faits ne peuvent être utiles que si quelque idée générale permet de les classer et de les coordonner » (I, p. 51).

Tel est le programme selon lequel M. Cornejo a conçu son ouvrage

et dont, il faut le dire à son plus grand éloge, il ne s'écarte pas un seul instant. Programme raisonnable, mais rarement suivi dans les nombreux ouvrages de sociologie qui se publient de nos jours. Nous possédons quantité de monographies constatées à l'étude détaillée de telle ou telle question sociale particulière; nous ne manquons pas non plus de vastes synthèses sociologiques, plus ou moins originales et souvent séduisantes. Mais, entre ces deux catégories d'ouvrages, il y avait place pour une troisième, c'est-à-dire pour des ouvrages qui se bornent à mettre à point les principaux problèmes de la sociologie, en confrontant les différentes opinions, souvent contradictoires, qui ont été émises à leur sujet, en dégageant celles qui s'accordent le plus avec les faits et en rejetant les autres comme trop hâtives et trop risquées, soit qu'elles dépassent les faits, soit qu'elles en donnent une interprétation unilatérale ou tendancieuse. Cette lacune, M. Cornejo s'est proposé de la combler, et il y a réussi à merveille, pour le plus grand profit de ceux qui, sans être spécialistes en sociologie, s'intéressent à cette science et désirent être renseignés sur ses progrès et acquisitions,

Il est bon de dire aussi qu'un travail dans le genre de celui que vient d'accomplir M. Cornejo n'est pas à la portée de tout le monde. Pour le mener à bien, il fallait posséder une érudition quasi-universelle, des connaissances vastes et approfondies portant sur toutes les questions en rapport direct ou indirect avec la sociologie. Or, il est difficile d'imaginer une érudition plus étendue que celle dont fait preuve notre auteur. Ce n'est pas que son livre fourmille de ces notes et appendices qui, dans tant d'autres ouvrages, occupent plus de place que le texte lui-même et déroutent si souvent le lecteur. Tout l'appareil d'érudition de M. Cornejo est représenté par quelques références, très rares, mais on a en revanche l'impression très nette qu'il n'avance rien dont il ne soit absolument sûr, qu'il ne discute pas une seule question, sans connaître tous les travaux auxquels elle a donné lieu, sans avoir réfléchi à toutes les opinions qui ont été formulées à son sujet et cherché impartialement à en dégager la vérité pour ainsi dire moyenne.

Le premier chapitre de l'ouvrage de M. Cornejo traite de la *Formation de la sociologie*. Ce chapitre, que nous avons déjà mentionné en passant, donne un bref exposé historique des différentes théories sociologiques actuellement en présence. Il est suivi d'un autre, — beaucoup plus important, à notre avis, parce que la conception personnelle de l'auteur s'y exprime d'une façon suffisamment complète, — intitulé : « Théorie de l'évolution ». L'auteur y fait une tentative intéressante de situer la sociologie dans le cadre des sciences de la nature et de montrer que les phénomènes sociaux sont soumis, dans leur ensemble, à l'action des lois cosmiques générales. Comme dans toutes les autres sciences, les questions de substance, d'origine, de cause première et de cause finale ne sont pas de mise en socio-

logie qui n'a à considérer que le mouvement et la force, dans leurs multiples transformations soumises à la loi de l'évolution. Dans les phénomènes sociaux, l'évolution a pour point de départ, non l'instabilité de l'homogène, ainsi que le pensait Spencer, mais l'instabilité de l'incohérent, avec tendance à la coordination qui est le complément nécessaire de l'intégration, de l'assimilation et de la différenciation, le tout aboutissant à l'établissement d'un équilibre mobile.

Il s'en faut pourtant que M. Cornejo professe une conception purement mécaniste de la sociologie. « La théorie de l'évolution, envisagée au point de vue mécaniste, dit-il, n'est pas nécessairement une interprétation matérialiste de l'Univers, puisqu'elle laisse de côté la nature de la réalité et se borne à mesurer ce qu'on ne connaît pas par ce qu'on connaît. Elle n'est qu'un symbole de ce que peut atteindre l'intelligence : des différences de forme qui se traduisent par des différences de mouvement. Toute hypothèse, quand elle se transforme par une nécessité logique de générale en universelle, perd beaucoup de sa certitude. L'humanité sera toujours condamnée à des approximations qui peuvent diminuer la distance entre la pensée et le réel, mais qui n'atteindront jamais à une coïncidence » (I, p. 115-116). Et plus loin : « La théorie de l'évolution est d'une extrême importance pour l'étude de la société, car elle nous donne la seule interprétation scientifique possible du phénomène social. Elle sert, comme dirait Schaeffle, à déterminer la position de la société humaine dans le monde, *die Weltstellung der menschlichen Gesellschaft*. Elle envisage les sociétés comme des agrégats soumis aux lois générales d'antagonisme, de répétition et d'équilibre qui règlent les variations du mouvement. Mais comme en tout ordre de phénomènes, les facteurs internes, c'est-à-dire les énergies qui forment l'agrégat, les facteurs externes, c'est-à-dire les énergies qu'oppose la résistance du milieu, et les produits, c'est-à-dire les résultats du conflit entre ces deux catégories de facteurs, donnent lieu à un processus spécial et il faut une science spéciale » (I, p. 116).

Le grand mérite de M. Cornejo consiste précisément à ne pas oublier un seul instant que si les phénomènes sociaux sont soumis dans leur ensemble à l'action des lois générales de la nature, ils n'en conservent pas moins leur autonomie, un caractère *sui generis*, qui font que la science de la société ne se laisse réduire à aucune autre science. Certes, les phénomènes sociaux subissent l'influence de facteurs externes, — sol, climat, flore et faune, — de facteurs biologiques, — race, hérédité, population, — de facteurs psychiques dont l'action se manifeste par l'éducation, l'imitation, la division du travail, la lutte et la concurrence et aboutit à la formation de « produits » tels que le langage, le mythe et la religion, l'art, la coutume, le droit et la morale, le mariage et la famille, l'État, la science; mais à chacun de ces ordres d'influences le phénomène social réagit à sa façon, parce qu'il existe indépendamment d'elles. On a voulu édifier une

sociologie physique, une sociologie biologique, une sociologie psychologique, économique, politique, etc. La sociologie n'est rien de tout cela ou, plutôt, elle est tout cela à la fois, mais elle reste surtout et avant tout la sociologie, c'est-à-dire l'étude du phénomène social, considéré dans les modifications qu'il subit sous l'influence de facteurs que nous avons énumérés et dans les réactions qu'il oppose à cette influence, précisément en tant que phénomène social, dont nous ignorons et ignorerons toujours la nature et l'origine première, mais qui se présente à nous, aussi loin que nous remontions dans le passé, comme une relation de solidarité, entretenu par la conscience de l'espèce qui n'est elle-même que la manifestation subjective de l'adaptation.

Il nous est impossible de suivre l'auteur dans l'analyse des multiples actions et réactions dont se compose la vie sociale. Il y déploie, nous l'avons déjà dit, des connaissances étonnantes et un sens critique aussi sain que pénétrant. Et puisqu'il déclare lui-même, à la fin de son ouvrage, qu'il n'a pas eu la prétention de résoudre les problèmes de la science sociologique, mais d'encourager leur étude et de fortifier la foi à la possibilité de les résoudre, nous pouvons dire que son effort n'aura pas été vain, car tous ceux qui l'auront lu emporteront sûrement la conviction que « si la sociologie est une science dans l'enfance, il s'agit d'une enfance robuste et bien développée », autorisant les espoirs les plus vastes et les plus ambitieux.

Dr S. Jankelevitch.

III. — Psychologie.

J. J. Van Biervliet. — Premiers éléments de pédagogie expérimentale. Les bases. Vol. in-8°, 335 pp., Paris, F. Alcan.

Ce livre n'a de pédagogique que le nom. Il est un traité de psychologie, donné comme « base » de la « pédagogie expérimentale », inaugurée chez nous par Binet et qui a pris place, en Belgique, dans l'enseignement officiel. M. Van Biervliet se tient à égale distance de Binet qui traite « l'ancienne pédagogie » de « verbiage » et de W. James qui espère peu de la nouvelle et déconseille aux éducateurs l'expérimentation psychologique. Il croit que l'éducation n'est plus à fonder, mais qu'elle peut être améliorée par l'application à la pédagogie des méthodes psychologiques nouvelles.

Il augure bien des études entreprises sous le nom de pédologie et du profit que l'éducation est destinée à en retirer. Déjà on a sur l'enfant des idées plus justes; on sait que ceux qu'on appelait autrefois

des « paresseux » sont souvent des « victimes » plutôt que des « coupables », que l'enfant a une autre mentalité que l'adulte, que chaque enfant a de plus sa mentalité propre, qu'il n'y a donc point de méthode uniforme de culture, qu'on ne saurait trop individualiser l'enseignement, qu'on le rend ainsi attrayant et fécond. Bien des progrès restent sans doute à réaliser : l'enseignement s'adresse trop à la mémoire verbale : il faudrait former, affiner et non pas simplement meubler l'esprit, et pour cela exercer les sens, cultiver la mémoire elle-même (ce qu'on ne fait point), développer l'intelligence proprement dite ou « la faculté de percevoir les ressemblances et les différences ». On préparerait ainsi l'enfant à la vie au lieu d'en faire un écolier lourdaud. « C'est en se basant sur des faits contrôlés et mesurés, menant à des conclusions précises », que l'enseignement se réformera : on mesurera par exemple la fatigue des écoliers par le nombre des incorrections relevées dans leurs devoirs, on mesurera leur puissance d'attention et d'imagination, on fera l'analyse qualitative et quantitative de leur mémoire, on distinguera les paresseux et les arriérés, et parmi ceux-ci les « obtus » et les « instables », on distinguera de même les intelligents et les non-intelligents, on mesurera l'intelligence, et on dosera l'enseignement qui convient à chacun.

On s'appuiera à cet effet sur la psychologie scientifique, c'est-à-dire sur la psycho-physique, la psycho-physiologie et la psychologie expérimentale.

La psycho-physique, fondée par Fechner, se proposait de résoudre expérimentalement la question de l'union de l'âme et du corps, et non de perfectionner les méthodes de formation de l'esprit ; elle imagina des méthodes (des plus petites différences perceptibles, — des cas vrais et faux, — des erreurs moyennes), elle institua des expériences pour établir cette loi : « La sensation est le logarithme de l'excitation ». L'œuvre de Fechner est aujourd'hui contestée. Rien ne subsiste de sa loi, si ce n'est « précisément ce qu'il n'avait pas prévu : l'influence de la personnalité du sujet ». Mais le « mouvement psycho-physique a suscité — et c'est là son principal mérite — d'innombrables travaux de psychométrie sur la sensibilité en général. »

La psycho-physiologie date de Wundt. Ce fut un progrès de substituer la méthode des sciences naturelles à celle des sciences physiques dans l'étude des phénomènes conscients. Wundt « a abordé l'étude expérimentale d'un grand nombre de problèmes psychologiques ». Ses « recherches les plus caractéristiques » sont « l'étude des temps de réaction » celle « de la durée des opérations intellectuelles les plus élémentaires » et « celle des causes qui font varier l'une et l'autre de ces durées ». On peut contester les résultats de ces recherches précises, savamment conduites. Elles « donnent des indications plutôt que des solutions », indications, à vrai dire, « d'importance capitale ». Il y a encore dans ces recherches un élément *a priori* ou subjectif. Les psycho-physiologistes « prennent pour point de départ les idées

que nous avons actuellement sur le psychique et tentent de les élucider scientifiquement ».

La « psychologie expérimentale » s'est formée en dehors d'idées préconçues. Elle est l'œuvre collective et simultanée des médecins, des anthropologistes, des psychologues et des pédagogues. Ces chercheurs différents ont fondé une science unique, parce qu'ils étudiaient les mêmes faits — les phénomènes conscients — du même point de vue : « sous leur aspect objectif, déterminable et mesurable », — par une même méthode : « se gardant de conclure d'après quelques cas particuliers, notant les particularités individuelles chez un grand nombre de sujets ». C'est ainsi que les enquêtes de Galton, de Saint-Paul, de Binet ont abouti à la détermination des types mentaux.

M. Van Biervliet étudie ensuite le système nerveux dans un long chapitre dont le rapport avec la pédagogie n'apparaît pas assez ou paraît trop indirect. Il étudie de même la structure de l'œil, le mécanisme de la vision d'une façon disproportionnée, si l'on considère que la seule question pédagogique qu'il aborde au sujet de la vue est celle de la myopie scolaire. Même remarque en ce qui concerne l'audition et les autres sens, à savoir les sens de la peau (sens tactile, sens des températures, sens de la douleur), — les sens olfactif et gustatif, — les sens stéréognostiques. L'auteur insiste particulièrement sur le sens musculaire, dont le rôle est si grand dans la plupart des sensations, surtout celles de la vue et du toucher. C'est ce sens qui, « développé le premier, apprend à l'enfant à distinguer du monde ambiant son propre corps à suivre la lumière qui se déplace, à situer les sons et les autres stimulants. C'est le développement de ce sens qui assure l'adresse et, plus que tout autre, contribue à affiner l'intelligence naturelle. »

L'imagination suit les sens. Au point de vue de l'imagination, les hommes se divisent en visuels, auditifs, moteurs, etc. ; mais la prédominance naturelle ou héréditaire de telle ou telle forme d'imagination est singulièrement accrue par l'éducation. L'imagination est représentative ou combinatrice. On mesure l'imagination au point de vue quantitatif en comptant les représentations qu'un sujet peut associer à un terme donné, le temps qu'il emploie à cette opération, etc. On la mesure qualitativement, en démêlant, dans les représentations formées, les éléments visuels, auditifs, etc.

« De toutes les facultés, l'attention est la plus importante au point de vue pédagogique. » Elle est une opération intellectuelle (monoïdéisme) et une « attitude organique ». Elle « augmente la finesse, l'acuité des organes sensoriels » et elle agit sur la respiration, la circulation. On la mesure directement par les temps de réaction, et indirectement par la fatigue qui en résulte (ergographe, esthésiomètre). On constate que l'attention de l'adulte diffère de celle de l'enfant.

L'étude de la fatigue mentale, soit passagère, soit durable (surme-

nage), intéresse l'éducateur, qui doit la connaître pour la prévenir ou l'éviter. Elle a fait l'objet de beaucoup de travaux particuliers : M. Van Biervliet en cite et analyse un sur l'influence des « pauses » de Œrhn et Amberg.

Mais c'est l'étude de la mémoire qui est, au point de vue pédagogique, la plus avancée. L'auteur distingue trois mémoires : une mémoire de fixation, une mémoire de reproduction et une mémoire d'identification, et analyse chacune d'elles. Il indique les procédés d'analyse qualitative et quantitative de la mémoire, de la mémoire des mots isolés et des phrases, et formule quelques lois que ces procédés ont permis d'établir. Il aboutit à cette conclusion générale : Pour renforcer toute mémoire, il faut se rendre attentif et mémoriser sous le plus de formes sensibles à la fois.

Enfin il aborde la question de « la mesure de l'intelligence » par trois méthodes : pédagogique, anthropologique et psychologique. Au point de vue pédagogique, on ne peut porter un jugement sur l'intelligence en général; il faut la décomposer en intelligence pratique, artistique et « proprement intellectuelle ». Au point de vue anthropologique, on prend la mesure du cerveau pour mesure de l'intelligence. Au point de vue psychologique, on prend pour signes de l'intelligence la puissance d'attention, l'acuité sensorielle. Tous ces points de vue sont, à des degrés divers, étroits et exclusifs.

Notre analyse, si incomplète qu'elle soit, montre que l'ouvrage de M. Van Biervliet est riche d'informations, d'idées de détail, mais manque de composition et de vues d'ensemble. Il jette les « bases » d'une construction à venir. Il faut attendre l'ouvrage qu'il annonce et les conclusions qu'il donnera.

L. Dugas.

A. de Fleuriau. — L'Activité réfléchie. Essai sur la vie intérieure. Un vol. 195 pp. in-16, Bernard Grasset, 1911.

« Nous ne nous tenons jamais au temps présent.... Que chacun examine ses pensées, il les trouvera toujours occupées au passé et à l'avenir. » Cette vue pénétrante de Pascal, résume parfaitement l'ensemble des observations et réflexions qui ont poussé M. de Fleuriau a approfondir l'étude des problèmes qu'il examine dans son livre. C'est que, du peu d'attention que nous portons au temps présent il résulte de graves inconvénients. Notre méditation lorsqu'elle s'applique au passé et à l'avenir prend l'habitude d'y découper des objets qu'elle considère abstraitement. C'est là une disposition fâcheuse qui nous empêche de saisir le présent dans la complexité des réalités mouvantes qu'il enveloppe. En conséquence nous agissons sans avoir réfléchi méthodiquement, sans que notre action soit le résultat d'une élaboration ordonnée où tous les aspects

des problèmes posés par la vie à notre activité pratique aient été tour à tour envisagés.

Quelles sont les causes de ce mal et comment y remédier.

Les causes sont nombreuses de cet état d'esprit qui nous empêche d'appliquer nos méditations au présent, et M. de Fleuriau les indique avec une grande sûreté. Ces causes tiennent en partie au développement de la civilisation, en partie au caractère même du Français. Les progrès de la science ont, de toutes parts élargi notre présent et enrichi son contenu, en nous permettant d'être renseignés à chaque instant sur ce qui se passe dans les contrées les plus lointaines, et que nous avons un intérêt réel à connaître, en facilitant les déplacements rapides qui nous privent des enseignements de toutes sortes que l'on pouvait tirer des longs voyages d'autrefois. « La civilisation et la science nous enveloppent d'une sorte d'atmosphère artificielle dans laquelle il est commode de vivre, mais à travers laquelle les réalités du présent nous apparaissent d'une manière indistincte; cette atmosphère se dissipe devant le regard quand on cherche à connaitre la vérité de ce qui nous entoure; mais il faut alors vouloir penser au temps présent, et ce présent est si immense, nous avons tant d'occasions de l'observer que son étude demande toutes les forces de notre intelligence et de notre attention. Cet effort est cependant indispensable à l'homme d'action et d'énergie. » Mais le Français n'est pas homme d'action, il ne pense guère au présent, il est tout entier orienté vers le passé et l'avenir. Tout d'ailleurs contribue à renforcer ces tendances naturelles : les institutions au milieu desquelles il vit et l'éducation qu'il reçoit. La culture classique nous prédispose à ne considérer que des abstractions et à l'école nous n'apprenons que des notions abstraites. « Nous vivons dans les abstractions en intellectuels au lieu de vivre dans les réalités du présent en hommes d'action. »

Comment remédier à ce mal? En réfléchissant sur le temps présent et en appliquant à cette méditation qui porte sur les divers modes de notre activité, une méthode à la fois rigoureuse et souple, la méthode cartésienne, s'il nous plaît, ou tout autre, à notre gré. Nous ne pouvons, faute de place, indiquer même rapidement la manière dont M. de Fleuriau conçoit l'organisation et les règles de la vie intérieure, et nous ne pouvons le suivre dans les voies où il nous propose d'engager notre méditation. Il y est un guide très sûr, très expérimenté et très ingénieux, et c'est à regret que nous avons dû nous contenter de retracer à grandes lignes ses intentions sans pouvoir montrer avec quelle connaissance réfléchie des hommes, quel esprit averti, quelle fermeté de pensée toute philosophique il a su les réaliser, et indiquer les solutions diverses d'un problème aux aspects multiples, qu'il était intéressant de poser de nouveau et de considérer au point de vue de la vie pratique.

JEAN DAGNAN-BOUVERET.

IV. — Esthétique

Dr **Werner Klette.** Ueber Theorien und Probleme der Bühnenillusion. München Leipzig, Georg Müller, 1911.

Étude substantielle (69 pages), et conduite avec bon sens, des difficultés que soulève la question de l'illusion dans les arts, de l'illusion scénique en particulier.

Au seuil de cette étude, M. Klette rencontre les théories des esthéticiens, nommément celles de Théodor Alt, de Konrad Lange, celles de Lipps, de Strecker, etc. Il les expose, les discute et les confronte. Illusion, imitation, sont des concepts inséparables de l'art. On a donc à étudier, dans l'art, les conditions qui favorisent l'illusion, celles qui l'empêchent, et ce qui résulte de leur conflit ; on pourra rechercher jusqu'à quel point l'imitation est légitime et reste artistique, et déterminer, à cet égard, les nécessités particulières à chaque mode d'expression ; on estimera la qualité, favorable ou troublante, des vers, des artifices de langage, de la musique, des masques et du travesti, du cadre pour les peintures, du piédestal pour les statues, etc., etc.

M. Klette examine ces divers problèmes; il le fait en connaisseur avisé et averti par sa propre expérience (il est même parlé de *Chantecler*). Telle page de Gœthe, qu'il cite au passage, nous en dit plus long que bien des traités savants. Les discussions, souvent trop subtiles, des esthéticiens me semblent d'ailleurs s'éclairer d'une plus vive lumière dès qu'on accepte cette vérité fondamentale, familière à tout artiste, que l'art n'est pas la reproduction, l'imitation étroite, mais l'interprétation de la réalité, et, d'un mot, que la vérité de l'art n'est pas celle de la nature.

La « négation esthétique », les « moments négatifs » dont nous parlent les esthéticiens, ne s'entendent — commenterai-je, — que de ce point de vue. Le cadre, le piédestal, le vers, les artifices du style, les conventions de toutes sortes empêchent, il est vrai, le trompe-l'œil, la confusion avec la réalité; mais, d'autre part, ils servent à *affirmer* la valeur propre de l'œuvre et son caractère d'art.

Le cadre ne limite pas la peinture : elle a sa limite en elle-même; il la soutient, il la fait valoir, il en favorise la vision. Pour toute peinture murale, fût-ce un simple paysage, c'est un principe de l'art décoratif, que le tableau ne doit pas « percer le mur ». Il suffit que le tableau éveille une sensation voulue de nature, et l'illusion consiste à éveiller cette sensation par le moyen des artifices convenables, non pas à tromper les yeux.

Les statues ont des socles, ou des piédestaux, afin d'être vues en leur place, d'être plus accessibles au regard, de prendre leur valeur propre et distincte. Rien de plus instructif, à cet égard, que les figures

descendues à terre : l'œil ne les voit plus d'ensemble; elles perdent leur effet esthétique, en n'apparaissant plus dans leur plan véritable, dans leur milieu, pourrait-on dire, idéal et supérieur.

Placé devant un paysage peint, l'homme sans culture n'apprécie pas ce genre d'effet; il n'éprouve pas non plus d'illusion : il ne comprend pas. Au théâtre, au contraire, il a chance d'entrer dans le sujet; mais son illusion y sera l'analogue du trompe-l'œil dans les arts figurés, et cette illusion est exclusive, en somme, du vrai sentiment artistique.

Que l'héroïne vienne à perdre sa perruque, au cours d'une première représentation, le succès de la pièce en sera compromis. Serait-ce donc parce que cet accident aura empêché l'illusion? C'est plutôt, à mon avis, parce qu'il aura créé dans les spectateurs un état d'esprit défavorable. Encore bien des spectateurs n'en resteraient-ils pas moins disposés à sentir la grâce ou la vérité de l'ouvrage. Mais il aura pu suffire de la chute d'une perruque pour amener la chute de la pièce. Et l'illusion, je crois, ne sera pas pour grand chose dans l'affaire : elle ne me semble pas avoir, à tout considérer, une importance si majeure dans les arts.

Il se peut que je ne vois pas exactement, sur certains points, comme M. Klette. Mais je pense que je n'aurais pas de peine à m'accorder avec lui sur la pluplart des questions examinées. De toute façon, son étude conduit le lecteur à faire des remarques personnelles, et cette question de l'illusion scénique touche en effet à bien des problèmes importants de l'esthétique et de la psychologie.

L. ARRÉAT.

V. — Histoire de la philosophie

Berthelot (René). — UN ROMANTISME UTILITAIRE. *Le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré.* 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 416 p., Paris, F. Alcan, 1911.

Que restera-t-il du pragmatisme? On ne peut le savoir encore, mais il est à peu près sûr qu'il laissera quelque trace dans l'esprit de l'homme. Et il est intéressant de chercher à fixer cette trace, à en décider la forme et l'importance, à la limiter sur certains points, à l'agrandir sur d'autres. C'est la tâche que s'est proposée M. Berthelot dans son récent volume, et tout en combattant le pragmatisme au nom de l'idéalisme rationnel, il cherche à l'utiliser pour cette dernière doctrine.

Qu'est-ce que le pragmatisme? C'est ce que l'auteur veut définir d'abord. Parmi les multiples sens du mot, il choisit le plus important et le plus nouveau. Il considère le pragmatisme comme étant essentiellement « une conception de la vérité ». Cela laisse subsister

encore bien des interprétations diverses. Il donne ensuite une esquisse de l'histoire de la doctrine, exposant brièvement le rôle de Peirce et de Nietzsche, de William James et de M. Schiller, et disant aussi quelques mots des théories partiellement pragmatistes et des formes atténuées du pragmatisme, des théories de Bergson et de Poincaré, du modernisme catholique et des pragmatistes sociaux. Il expose ensuite le but de son ouvrage qui est de rechercher d'abord les origines du mouvement pragmatiste et de se préparer par là à en apprécier la valeur, à voir si elles doivent faire rejeter les principes de l'idéalisme rationnel, si au contraire celui-ci doit faire rejeter le pragmatisme et il pourra ensuite lui emprunter quelque chose et s'enrichir de ses dépouilles.

Le volume que vient de publier M. Berthelot est consacré à l'étude des doctrines de Nietzsche et de Poincaré. C'est de Nietzsche que l'auteur s'occupe dans la première partie. « Par son audace et son intransigeance passionnée, la théorie nietzschéenne de la connaissance mérite d'attirer l'attention : c'est une sorte de cas limite. Elle le mérite aussi par son originalité : Nietzsche n'a pas connu le mot pragmatisme, mais il a le premier aperçu distinctement une grande partie des idées qu'aujourd'hui on désigne d'habitude par ce terme. » Pour Nietzsche aucune morale, aucune croyance philosophique ne possède une vérité universelle, éternelle, ou impersonnelle. Un idéal ne peut qu'exprimer les tendances d'un être vivant. Aucune conception de l'univers, aucune conception du bien ou du mal « n'exprime autre chose que les nécessités de l'instinct vital, et, suivant que cet instinct est l'expression d'une vie en progrès ou d'une vie en décadence, la conception du monde diffère du tout au tout ». Il en est de la religion comme de la morale et de la philosophie, mais il en est encore de même de la vérité selon le sens commun et selon la science. La conception de Nietzsche « s'applique à nos croyances universelles, à nos lois et à nos théorèmes les mieux démontrés, comme à ces croyances individuelles que l'on rencontre chez un penseur isolé, et à ces croyances plus ou moins générales que l'on rencontre dans les morales et les religions ». Les croyances fondamentales du sens commun sont « des créations de l'instinct vital, d'abord accidentelles et qui, en raison de leur utilité, se sont incorporées à l'organisme. Il en est de même, selon Nieztzsche des postulats des sciences naturelles, qu'il s'agisse des sciences mathématiques ou des sciences physiques. » Les nécessités pratiques d'où naissent les caractères essentiels de la pensée consciente ne sont d'ailleurs pas purement biologiques; elles sont aussi sociales.

Ayant exposé la pensée de Nietzsche, M. Berthelot en recherche les origines. Il distingue deux groupes principaux d'influences qui ont agi sur lui, et examine successivement les origines romantiques et les origines utilitaires de sa doctrine.

Le romantisme est un mouvement européen où l'Allemagne a joué le

principal rôle. Il s'est manifesté dans la pensée philosophique et dans la religion autant que dans l'art et la poésie. L'idée centrale du romantisme germanique, c'est l'idée de vie « conçue à la fois comme le principe de toute réalité, matérielle, sociale ou spirituelle et comme le but idéal de l'action. La vie, pour les romantiques, s'oppose au mécanisme et à l'intelligence réfléchie, et c'est la conception mécaniste et intellectualiste de la matière, de l'esprit, de la vérité, conception dominante au XVIIIe siècle, que combat le romantisme germanique. La vie s'oppose comme une obscure puissance de création et de synthèse créatrice à l'analyse intellectuelle et aussi à la construction mécanique. Tout cela se retrouve dans l'œuvre de Nietzsche influencé dans sa jeunesse par Hölderlin, Emerson, Schopenhauer, Wagner. Cette théorie romantique est en grande partie une généralisation du vitalisme biologique de l'école de Montpellier. D'autre part il est une réaction de l'art contre la science, et, dans l'art même « contre la conception trop raisonnée et trop raisonnable de la littérature et de l'art en général que s'était faite le classicisme français. » Il faut signaler encore comme facteurs, des influences religieuses et mystiques.

A côté des origines romantiques il y a les origines utilitaires de la conception de Nietzsche. Spencer, Darwin, l'utilitarisme français du XVIIIe siècle y ont tenu leur place. Pour Nietzsche, c'est l'utilité vitale, l'utilité sociale, qui, en déterminant le triomphe des idées, des théories, des croyances, ou leur disparition, leur donnent leur apparence de vérités ou d'erreurs. Cette notion réagissant sur des conceptions romantiques préexistantes, aboutit au pragmatisme, à une interprétation nouvelle du sens que présente le contraste entre la vérité et l'erreur.

Son étude des origines du pragmatisme de Nietzsche paraît à l'auteur avoir une portée générale et son analyse semble, dit-il « concorder avec les résultats principaux auxquels conduirait une enquête plus générale sur les origines du mouvement pragmatiste ». En somme, le pragmatisme est une sorte de romantisme utilitaire.

Ayant établi les origines du pragmatisme, l'auteur se demande ce qu'il vaut. Il l'examine successivement au point de vue des jugements théoriques, et au point de vue des jugements de valeur. Il le repousse sur les deux points. Nietzsche ne peut suppléer entièrement à l'insuffisance de sa culture scientifique et philosophique et reste « un amateur de génie ». « Et il ne faut pas nous étonner, ajoute l'auteur, qu'il ait laissé toujours son esprit, entraîné à la dérive, tourbillonner dans le remous de courants intellectuels, dont il ne soupçonnait ni les origines ni la direction profonde. »

Mais si l'on ne peut accepter ses conceptions, on peut s'en servir, et, en en éliminant les contradictions, les faire entrer dans un nouvel ensemble d'idées. Par exemple « pour éliminer la première des deux contradictions que nous avons signalées dans la doctrine de Nietzsche il faut se borner à y chercher une explication des causes (ou de cor-

taines des causes) qui déterminent nos croyances, vraies ou fausses, et non pas une théorie de la vérité, c'est-à-dire qu'il faut distinguer entre la vérité de nos jugements et l'affirmation de cette vérité comme phénomène psychologique empiriquement donné. » On peut ainsi transposer les affirmations de Nietzsche et les utiliser pour compléter et préciser les théories idéalistes de la connaissance. Et revenant aux deux origines du pragmatisme de Nietzsche, l'utilitarisme évolutionniste et le dynamisme romantique, M. Berthelot recherche « quelles leçons nous pouvons dégager de l'œuvre de Nietzsche et comment elle nous entraîne, au delà de ses propres limites ». Elle sert à montrer les difficultés propres au psychologisme anglo-écossais, l'opposition de la science et du sens commun et les contradictions internes de celui-ci. Les notions de vie et d'utilité perdront leur caractère absolu, elles n'apparaîtront plus comme des notions premières auxquelles se subordonneraient toutes les autres notions y compris la notion de vérité. « Mais *dans les cadres mêmes d'un idéalisme rationnel, il nous sera possible de donner aux notions de vie et d'utilité, une valeur explicative, sinon absolue et inconditionnée, du moins relative et limitée.* » Ayant, d'autre part, remonté vers les origines du pragmatisme nietzschéen dans la direction du dynamisme romantique, l'auteur conclut : « Ainsi, on peut approfondir dans les deux directions le pragmatisme nietzschéen, et, sans conserver telle quelle la pensée de Nietzsche, essayer de la dépasser dans le sens d'une biologie et d'une sociologie utilitaires et évolutionnistes d'une part, dans le sens d'un idéalisme dynamique d'autre part; on peut essayer de justifier l'une et l'autre de ces tendances fondamentales et démontrer que ces tendances, une fois qu'on transpose les thèses nietzschéennes, cessent d'être incompatibles l'une avec l'autre et se complètent au contraire mutuellement parce que l'idéalisme dynamique et l'évolutionnisme utilitaire que l'idéalisme peut justifier en se le subordonnant, expliquent des rapports psychologiques différents, aussi inséparables les uns que les autres de la nature de l'acte de conscience. »

Et pareillement on peut utiliser le pragmatisme moral de Nietzsche. Il faut admettre avec lui que la distinction de la vérité et de l'erreur ne s'applique pas à la position de l'idéal en tant que tel. Mais il faut maintenir que cette thèse, — qui n'est d'ailleurs pas nouvelle — « *ne fait nullement disparaître la distinction entre le rationalisme moral et l'irrationalisme moral et qu'elle n'exclut pas la possibilité de se placer en morale à un point de vue rationnel* ». D'autre part, si l'on considère non plus la position des fins dernières mais la position des rapports qu'il y a entre moyens et fins, peut-on employer le mot de vérité, peut-on arriver à un ensemble d'idées sans contradictions? Il semble bien que cela soit impossible. « *L'irrationalité que l'âme, par le progrès moral, essaye de réduire de plus en plus, ne prend pas seulement la forme de l'indépendance des termes les uns par rapport*

aux autres, elle prend, dans certains cas, la forme de contradiction dont on peut essayer de restreindre de plus en plus le domaine, comme la raison théorique s'efforce de restreindre de plus en plus le domaine du fait brut, mais dont on ne peut pas, et dont on ne pourra jamais abolir entièrement l'existence. Ainsi la thèse pragmatiste, une fois transposée dans les cadres d'un idéalisme rationnel, conserve une valeur plus grande pour la morale que pour la connaissance théorique. »

Après le « pragmatisme artistique », le « pragmatisme intégral et radical » de Nietzsche, M. Berthelot étudie dans la seconde partie de son livre le « pragmatisme scientifique », le « pragmatisme fragmentaire et mitigé » de M. Poincaré. Poincaré est très éloigné du « romantisme magnifique et attardé du grand lyrique allemand. » Il représente, lui aussi « un cas limite exactement inverse de celui que nous avons rencontré chez Nietzsche » et entre ces deux extrêmes on peut situer les autres termes du pragmatisme. « La pensée du poète était pragmatiste en son centre même, la pensée du mathématicien est tangente au pragmatisme en un point seulement. »

M. Berthelot emploie huit chapitres à exposer et à critiquer les idées de Poincaré sur les principes de la géométrie, sur les principes des sciences physiques, sur le calcul des probabilités. Il étudie minutieusement la nature spéciale de son pragmatisme, il en analyse les nuances et en détermine les limites. Je ne puis le suivre ici, même de loin dans cette étude et je dois me borner à en relever quelques-uns des points principaux. Il tâche de montrer que « dans le domaine des sciences expérimentales, son pragmatisme portait sur les principes les plus généraux, mais non sur les lois expérimentales particulières. Et, dit-il, j'ai essayé d'établir que les principes expérimentaux les plus généraux doivent subir le même sort, en ce qui concerne leur vérité, que les lois expérimentales particulières.

« D'autre part, j'ai montré que dans les sciences mathématiques, ce n'est pas sur les principes les plus généraux, sur les principes de l'arithmétique ou de l'analyse que porte le pragmatisme de Poincaré, mais seulement sur les principes de la géométrie ». M. Berthelot examine donc si ces principes de la géométrie ne possèdent que la valeur de conventions commodes, « et s'il faut différencier le jugement que nous portons sur eux du jugement de vérité expérimentale comme du jugement de vérité que nous portons sur les principes de l'arithmétique ou de l'analyse. » Il conclut qu'on ne saurait réduire la vérité de la géométrie à une simple convention plus commode qu'une autre; mais que la nécessité des principes de la géométrie ne nous est pas imposée non plus comme une fatalité inintelligible, comme un fait brut, à la façon dont l'entendait Kant, « ils expriment à leur façon la loi même du mouvement de la pensée ». L'idée de l'espace mathématique est le produit de la réflexion guidée par une logique interne dont elle prend graduellement conscience. L'utilité peut

provoquer le développement de la conscience, elle ne saurait en déterminer la direction et la loi. « Nous dirons donc pour conclure, dans un langage platonicien et hégélien que la position des principes de la géométrie correspond à un des moments essentiels du mouvement dialectique de l'esprit, entre les deux limites, irréalisables à l'état isolé, de l'unité pure et de la multiplicité infinie, de l'identité absolue et de l'hétérogénéité radicale. »

Le dernier chapitre du livre nous donne les conclusions de l'auteur sur le pragmatisme de Poincaré. Ce pragmatisme n'est ni radical, ni total, il s'applique à une certaine région médiane de nos connaissances. C'est là son originalité, « car le nominalisme, dont le pragmatisme scientifique de Poincaré est une forme nouvelle, avait été appliqué avant lui, soit à tous nos concepts abstraits, soit à l'ensemble des notions mathématiques, soit aux genres et aux espèces des biologistes ». Ce pragmatisme tend vers un idéalisme dynamique qui laisserait une place à l'utilitarisme. Mais l'étude même des thèses de Poincaré amène « à faire disparaître la région intermédiaire qu'il prétendait distinguer dans notre connaissance scientifique » et à nous remettre en présence « de la dualité traditionnelle entre les sciences d'observation ou les sciences expérimentales d'une part, et d'autre part les mathématiques pures ». En ce qui concerne l'interprétation par l'esprit des faits de l'expérience, la thèse de Poincaré paraît « se résoudre en une thèse probabiliste, analogue au probabilisme rationnel que nous rencontrons, sous une forme moins paradoxale et plus satisfaisante, dès le milieu du XIXe siècle, dans l'œuvre de Cournot ». Cette conception probabiliste « où il faut voir la conclusion la plus solide des analyses de Poincaré sur la physique, converge par une autre voie avec l'idée que Victor Regnault s'était déjà faite de la nature des lois physiques dans le second tiers du siècle passé. » Poincaré a réagi contre une conception simpliste et inexacte de la science, il est « un physicien mathématicien qui réagit contre les préjugés traditionnels de son groupe, mais sans cesser de manifester jusque dans sa révolte les manières de penser que cette tradition a établies en lui... *Nous assistons chez Poincaré au spectacle de l'esprit polytechnicien qui se détruit lui-même.* » En définitive « les conclusions philosophiques de Poincaré, souvent plus solides et toujours plus fragmentaires que celles de Nietzsche, sont aussi moins neuves, » et si d'autre part « nous tentons d'approfondir la pensée de Nietzsche et de Poincaré en la ramenant à ses principes, nous sommes conduits presque invinciblement à la dépasser dans deux directions différentes, mais ni l'une ni l'autre de ces directions n'est nouvelle », et l'une est celle de l'idéalisme rationnel, l'autre celle de l'évolutionnisme utilitaire.

Je n'ai pu qu'indiquer d'une façon approximative et assez grossière les discussions et les conclusions de M. Berthelot. Il faut lire son livre, remarquable, intéressant et clair, œuvre d'un esprit ferme et

souple, compréhensif et logique. Sans doute bien des choses y pourraient être discutées, puisque aussi bien, en philosophie tout peut se discuter. Je suis persuadé qu'on ne le lira pas sans profit, et il faut espérer que l'auteur ne nous fera pas attendre trop longtemps le nouvel ouvrage qui complètera celui-ci.

FR. P.

Broder Christiansen. — KRITIK DER KANTISCHEN ERKENNTNISLEHRE. 1 vol. in-8°, 177 pp. Hanau, Clauss et Feddersen, 1911.

Par cette *critique du kantisme*, M. Christiansen se propose de tirer la théorie de la connaissance issue de Kant du marasme où elle est à présent, et de relever à cette fin les contradictions ou les lacunes de la théorie kantienne. Cette œuvre de critique serait à ses yeux l'introduction à une *philosophie des réalités*.

Kant a rendu à la philosophie le service de ruiner à jamais la thèse de la connaissance envisagée comme reflet passif des choses; lui-même a fait de la connaissance un produit de la pensée. Mais, comme il a abordé le problème d'un point de vue accessoire, à propos de la distinction entre les jugements analytiques et synthétiques, il n'a pas scruté de façon suffisante la nature de la *réalité*. Il ne s'est pas rendu compte que les principes de l'objectivité ne coïncidaient pas nécessairement, puisqu'ils peuvent être ou trop larges ou trop étroits, avec la détermination propre du réel; il ne s'est pas aperçu qu'il englobait dans une même définition le réel et le possible, et qu'en définissant l'un et l'autre il postulait au fond le réel sans l'expliquer. Ainsi la double méthode transcendentale qu'il emploie pour déduire les formes et les catégories, tantôt *psychologique* et constituant les lois de l'esprit, tantôt *logique* et abstrayant de l'expérience ce qui la conditionne, est-elle inefficace et ambiguë. Comment être assuré que l'on tient précisément les lois et les formes du réel? C'est pourquoi aussi Kant a confondu la *nécessité* de ces conditions avec leur *universalité* et le problème essentiel de la *réalité* avec le problème accessoire de l'*intersubjectivité*. C'est pourquoi encore il n'a pas discerné le problème de la détermination de l'*expérience* du problème si différent de la *mathématisation* de l'expérience, traitant de la même façon la réalité empirique et la fiction des atomes. La déduction des formes du réel n'est possible que si l'on part de la définition même de la réalité, si l'on comprend que l'on a affaire à une *évaluation* primordiale, comparable à l'évaluation morale ou esthétique, bref si l'on suit une méthode *critique* fondée sur la notion de valeur.

Cette évaluation du réel suppose un *sujet* de la connaissance. Mais un tel sujet ne peut être le sujet *empirique*, lequel fait partie de la réalité et ne peut la constituer en se dépassant lui-même. La réalité doit être *immanente* au sujet, bien que celui-ci soit *transcendant* par

rapport à elle. Et c'est pourquoi le critère de l'intersubjectivité est défectueux, l'accord entre les sujets empiriques ne pouvant être évalué que du point de vue supérieur de l'expérience totale et réelle. Au fond, ce critère ne demeure chez Kant qu'à titre de vestige de la théorie de la connaissance-reflet. Mais il suit de là que l'expérience réelle est inaccessible aux sujets empiriques, et que l'on ne saurait former le concept du sujet qui la constitue en généralisant ou bien en évidant le concept du sujet empirique lui-même. Pourtant, une détermination plus positive peut être obtenue de ce sujet de la connaissance par analogie avec le rôle du sujet empirique. Le rapport entre ce dernier et le monde qui lui est immanent est le même que le rapport entre le premier et l'expérience du réel qui lui est immanente. Et l'on ne peut comprendre ce rapport, qui est une évaluation primordiale, en fonction d'une connaissance, mais bien en fonction d'un vouloir, d'une tendance primordiale.

Or l'on arrive par cette conception à l'hypothèse d'une *connaissance métaphysique* possible. Si la critique de Kant a tué la métaphysique antérieure du transcendant, elle n'a pu établir la légitimité de l'inconnaissable *chose en soi*, pur, double, fictif de la réalité empirique; elle laisse donc le champ à une *métaphysique de l'immanent*. Et celle-ci demeure admissible, si l'on admet une double évaluation première, double expression d'une double tendance du sujet primordial, et si l'on admet aussi la subordination de l'une de ces tendances et de l'une de ces évaluations à l'autre. La *réalité métaphysique* serait, en ce cas, *surnaturelle*; mais elle serait, comme la nature, objet d'expérience.

Ni cette expérience surnaturelle, ni cette réalité métaphysique, ni ce sujet primordial, ni cette tendance première qui constitue l'évaluation réalisatrice, rien de tout cela n'est défini explicitement par M. Christiansen. Tel n'a pas été son but. Il s'est proposé de purger la critique kantienne des contradictions qui l'embarrassaient et des négations qui dérivaient de là. Il a voulu pousser jusqu'au terme la conception kantienne de la connaissance, œuvre du sujet. Il a constitué pour cela même, fidèle à l'esprit immanent au kantisme, la théorie de la connaissance en volontarisme, en philosophie de l'évaluation. Et cette logique dans l'audace de ce kantisme radical aboutit à assigner à la critique de la connaissance et à la philosophie le simple rôle *préparatoire* que Kant leur assignait lui-même : si ce n'est pas à la *croyance* qu'il nous introduit, c'est à l'*expérience pure*, à l'*intuition métaphysique*, à l'évaluation immédiate, d'une *supraconscience* créatrice. Le kantisme conséquent de M. Christiansen est l'analogue d'un pragmatisme bergsonien.

J. Segond.

John Burnet. — PLATO'S PHÆDO, EDITED WITH INTRODUCTION AND NOTES, Oxford, Clarendon Press, 1911.

Je manquerais aux traditions de la *Revue* en entreprenant ici de discuter les variantes adoptées dans cette édition ou même d'examiner en détail les 150 pages de note dont le texte est suivi. Mais la thèse développée dans l'*Introduction* (pp. IX-LIX) est originale au plus haut point, et, ne fût-ce qu'à ce titre, mérite l'attention.

Le Socrate du *Phédon* nous fait la confidence de toute une évolution philosophique très intéressante au sujet de laquelle les érudits sont depuis longtemps partagés. Les uns en effet soutiennent qu'il rappelle des impressions toutes personnelles : les autres, plus nombreux, qu'ici comme en tant d'autres occasions il est le porte-parole de son célèbre disciple. Au reste, c'est chose à peu près universellement reconnue (et tout récemment encore par M. Rodier dans un article de l'*Année philosophique*) que Xénophon nous a légué du Socrate historique un portrait intellectuellement fort atténué. Platon, au contraire, une image extrêmement idéalisée. M. Burnet n'est satisfait ni de l'une ni de l'autre de ces deux interprétations, et de la seconde moins encore que de la première.

Il fait d'abord remarquer que le héros de l'expédition des Dix-mille a très peu fréquenté Socrate, sur lequel il ne possède manifestement que des documents de source étrangère. Platon, qu'il ait vécu ou non dans l'intimité du sage athénien, disposait d'une somme bien plus riche d'informations : et c'est, nous dit-on, pour y ajouter encore qu'au lendemain de la mort de Socrate il a cru devoir accompagner ses condisciples à Mégare. Dans la grande majorité de ses dialogues les interlocuteurs sont représentés tels qu'ils avaient apparu à leurs contemporains, c'est-à-dire avant tous les bouleversements religieux, moraux et politiques, conséquences naturelles des événements survenus à la fin du Ve siècle. Cela étant, qui sera mieux préparé aux extases métaphysiques du *Phèdre* que le Socrate dépeint et exalté par Alcibiade dans les dernières pages du *Banquet*? D'autre part, on admet très généralement que le moraliste du Γνῶθι σεαυτόν, tout entier à ses analyses psychologiques, s'est détourné de bonne heure des rêveries arbitraires des physiciens de l'Ionie. A l'encontre de cette opinion, M. B. se croit en droit de conclure des *Nuées* que Socrate avait été dans sa jeunesse, si l'on me permet cette expression toute d'actualité, un candidat au P. C. N, très tardivement convaincu (le fût-il même jamais) de « la banqueroute de la science ». Dans toutes ces conjectures rien de décisif.

Mais voici une affirmation bien autrement étonnante. Cette même théorie des idées, où la postérité, à la suite des anciens les plus dignes de foi, n'a pas cessé de voir ou l'erreur capitale, ou le titre de gloire par excellence de Platon, a été indûment attribuée à ce dernier : elle appartient en propre à Socrate, à moins qu'on ne préfère en découvrir les premières origines chez Pythagore, puisque Timée (un

pythagoricien) s'en institue ouvertement le défenseur dans le dialogue qui porte son nom. Et pour s'inscrire ainsi en faux contre un enseignement vingt fois séculaire, reposant sur le témoignage exprès d'Aristote lui-même, sur quoi se fonde M. B.? Sur une constatation qui ne laisse pas d'être curieuse, quoique peu probante à coup sûr. Dans tous les écrits platoniciens où s'affirme le rôle supérieur et éminent des Idées — le *Timée* sans doute excepté — Socrate occupe la place d'honneur : au contraire, il est réduit à la situation d'assistant passif ou de « président honoraire », dès que ce point de vue est, soit abandonné comme dans les *Lois*, soit combattu ou sévèrement apprécié comme dans le *Parménide* ou le *Sophiste*. Et pour un peu M. B. aboutirait à nous montrer chez Platon vieillissant, au lieu d'un fondateur ou même d'un partisan, un adversaire résolu de sa thèse la plus mémorable.

En ce qui touche plus spécialement l'immortalité de l'âme, objet essentiel de toute l'argumentation du *Phédon*, M. B. estime qu'à la fin du ve siècle Orphiques et Pythagoriciens étaient seuls en Grèce à professer ce dogme. Pour avoir paru y adhérer, Socrate dut être traité d'impie, en dépit des réserves dont il s'entourait. Mais, toujours d'après M. B., il est allé plus avant que Platon lui-même dans les voies du mysticisme. Comment a-t-il réussi à combiner avec pareille tendance son εἰρωνεία familière? La question est posée à la fin de l'*Introduction* : elle n'est pas résolue.

Quoi qu'il en soit, je serais bien surpris si notre auteur, sur le point d'ailleurs capital qui lui tient au cœur, trouvait gain de cause auprès des vrais connaisseurs en matière de philosophie antique.

C. Huit.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

The Monist.

(1910).

Paul Carus, directeur du *Monist*. — *Nature de la pensée logique et mathématique*. Résumé des doctrines exposées par l'auteur dans les *Kants Prolegomena* et dans *The foundation of mathematics*. S'il n'y avait pas de régularité objective dans le monde, il n'y aurait pas de science; non que notre science soit une copie directe des choses, mais parce qu'en l'absence de cette régularité, il n'y aurait pas de raison humaine capable de construire des théories et des schémas. Ainsi, quoique les mathématiques soient une pure création mentale, et à cet égard dépendent étroitement de nous, la fonction rationnelle qui les construit, est, en elle-même, le résultat des faits, et en retient le caractère expérimental. Elle consiste, par exemple, en ce qui concerne la géométrie, dans une schématisation et une généralisation du mouvement, qui n'en laisse subsister que des caractères abstraits[1].

Cet article, singulièrement décousu, contient en outre la discussion d'une lettre de Mr C. S. Peirce, relative à la possibilité d'une logique non-aristotélicienne, c'est-à-dire supposant des lois de la pensée différentes des nôtres; une réponse à l'article de Mr Bertrand Russell, *Recent work on the principles of mathematics*, où celui-ci avait critiqué les théories épistémologiques de Mr Carus; une critique des idées de Mr Francis Russell (de Chicago) qui avait proposé une sorte de démonstration du postulat d'Euclide, réfutée dans le même numéro par Yoshio Mikami (d'Ohara, Japon); enfin quelques remarques sur la doctrine du Pr E. D. Roe concernant la conception kantienne de l'espace et celle qu'il propose d'y substituer.

Du même auteur : *La Vérité*. Éloquente réfutation, en vers, des ennemis de la vérité et spécialement des pragmatistes. « La vérité change, dis-tu, et tu as raison... Mais elle change à mesure que notre connaissance devient plus large, que la science gagne en profondeur et en précision. La vérité nouvelle, la vérité plus large n'appellera jamais mensonge la vieille vérité : car elle est elle-même cette vieille vérité, telle qu'on l'aperçoit d'un degré supérieur; toutes les vérités, en dernier ressort, ne sont que l'unique vérité. La vérité est trop grande pour être jamais finale, mais elle reste vérité lors même que son expression n'est pas complète. La vérité n'est pas fausse, elle ne se

1. M. Carus est, de longue date, partisan de la géométrie cinématique telle que l'a conçue M. Méray, et qu'elle a pénétré aujourd'hui dans notre enseignement élémentaire. Voir l'analyse du *Monist* de 1907, in *Revue philosophique*, février 1909.

condamne pas elle-même parce qu'elle a des ressources et des possibilités qui ne s'épuisent jamais. »

Les mêmes idées sont développées par Mr P. Carus, avec plus de détails techniques et de précision dans un article ultérieur qui porte le même titre (*Truth*), et qui contient en outre un certain nombre d'indications ou d'hypothèses concernant l'idée de vérité : 1° dans la sémantique des langues modernes; 2° dans quelques formes verbales et quelques hiéroglyphes anciens; 3° dans l'histoire de la philosophie. Les points particulièrement développés sont la corrélation des idées d'esprit (*mind*) et de vérité; la nature de la vérité concernant les idées générales; l'unité de toutes les vérités.

A la même question se rapportent deux communications assez longues publiées en petit texte sous la rubrique *Critiques et discussions* : l'une de Mr Hartley B. Alexander, *la Vérité et la Nature*; l'autre de Mr John E. Boodin, *le Réalisme pragmatique*, avec une note finale de Mr Carus.

Mrs G. O. Fiske Warren. *Un aspect philosophique de la science.* Histoire des avatars de l'idée scientifique de matière : Newton, Boscovich, Lord Kelvin, Maxwell. Ils sont un exemple de ce fait que la transformation de la science va toujours de ce qui est plus représentable pour les sens à ce qui est plus éloigné de la perception, et tend ainsi vers le pur quantitatif et l'abstrait; et que d'autre part la science ne se développe pas arbitrairement, mais qu'au contraire ses tentatives sont sans cesse rabattues et redressées par cette expérience même dont elle paraît s'éloigner. Les deux ne sont pas contradictoires; le but de la science est de capter les forces de la nature, de gouverner la vie, et l'on ne gouverne la vie qu'en abandonnant une partie de la vie: c'est parce qu'on fait abstraction d'une partie de l'expérience que le résidu en devient applicable à une suite indéfinie d'expériences nouvelles. Faut-il en conclure que la science ne nous donne aucune connaissance du réel, mais seulement des moyens d'action, dont nous ne pouvons même pas affirmer qu'ils seront encore efficaces demain? La question est ouverte : il y a un progrès assez évident pour qu'un optimiste puisse soutenir la thèse de la convergence et d'une science qui à la limite se confondrait avec le réel; il y a assez de doutes possibles pour qu'un pessimiste puisse toujours s'en emparer et soutenir que finalement le monde nous apportera un flot d'imprévu et de déceptions.

Cet article est suivi d'une assez longue note de Mr P. Carus, intitulé *The rock of ages* (le rocher des siècles). Elle nous apprend que Mrs Fiske Warren est une ancienne élève d'Oxford et que le regretté William James avait d'elle la plus haute opinion; puis elle relève le caractère très représentatif de cet article : demi-scepticisme, méconnaissance de ce qui fait la continuité de la science; anti-philosophisme en un mot, car l'esprit en est pluraliste, et la philosophie n'est rien si elle n'est la recherche de l'unité. — Mrs Warren a dû penser à son tour

que Mr Carus représentait très bien l'optimisme à qui elle concédait le droit de prendre les choses par le bon côté. Il faut avouer cependant que dans le détail, Mr Carus relève avec vigueur plusieurs affirmations vraiment arbitraires, comme on en rencontre souvent dans ce genre de critique scientifique : parler de l'hypothèse de lord Kelvin sur les atomes tourbillons comme d'une « idée moribonde » c'est assurément fermer les yeux, involontairement ou non, sur l'état réel de la physique.

Edward Scribner Ames. — *La base psychologique de la religion.* La « conscience religieuse » consiste, selon l'auteur, en deux caractères essentiels : 1° l'attachement intense de l'homme à la vie, le besoin des actes et des aliments qui l'entretiennent; 2° le sentiment social, l'effort pour le maintien de l'accroissement du groupe. Au premier de ces besoins se rattachent toutes les cérémonies, les croyances ayant pour objet la nourriture : le *totem* est d'abord et avant tout ce qui se mange; au second se rattachent la croyance aux dieux ethniques, la réciprocité de services entre la divinité ou ses adorateurs, les rites qui fixent dans un détail extrême les relations des hommes entre eux. Aux deux sentiments à la fois appartiennent les rites concernant la reproduction de l'espèce, la puberté, le mariage, l'éducation des enfants. On voit d'ailleurs éclore à la fois, dans l'adolescence, le sens religieux, l'instinct sexuel, le souci aigu de l'approbation ou de la désapprobation d'autrui. Toute la terminologie religieuse, même moderne est empruntée, soit à la vie matérielle (l'arbre de la vie, le pain de l'âme, etc.), soit aux instincts de reproduction (les enfants de Dieu, l'Épouse du Christ, la conception par l'Esprit, etc.). La religion, dans son état actuel, ne diffère des religions primitives que par l'extension à toute l'humanité du lien social et des sentiments qui s'y rattachent.

Ad. Trendelenburg. — Traduction par Mr C. H. Haessler d'un traité inédit, datant de 1870, retrouvé et publié par R. Eucken : *Contribution à l'histoire du mot Personne.* (A paru en allemand dans les *Kant Studien* de 1908). Il s'agit surtout du mot personne appliqué à Dieu. L'article est suivi de quelques commentaires de Mr Vaihinger, également traduits en anglais.

George Bruce Halsted. — *Les hypothèses invérifiables de la science.* Article humoristique développant les idées de M. Poincaré sur les deux sortes d'hypothèses : celles qui se prouvent par l'expérience (moyennant certaines présuppositions générales) et celles qui consistent en conventions commodes impossibles à vérifier, nécessaires, quant à leur existence, pour rendre la science possible, mais contingentes quant à leur contenu. — Cet article est suivi d'une réponse de Mr P. Carus : *La pensée formelle, base de l'épistémologie,* où il montre que cette soi-disant indétermination n'existe pas. Les formes mathématiques et mécaniques résultent de notre expérience et de notre faculté d'abstraire, de la notion d'*anyness* (caractère de ce qui peut être quelconque) qui représente le produit le plus fondamental et le plus caractéristique de notre pensée. On trouvera le complément de ces vues dans

les divers articles du même auteur analysés ci-dessus, notamment dans celui qui a pour titre *Nature de la pensée logique et mathématique.*

H. Poincaré, *L'avenir des mathématiques*; *L'invention mathématique* (traduction d'articles déjà publiés en français).

Philipp E. B. Jourdain (Broadwindsor, Angleterre). *Les nombres transfinis et les principes des mathématiques.* Articles ayant pour objet de montrer comment la notion de nombre transfini a renouvelé la théorie des agrégats (= des classes logiques) et a éclairci la distinction des nombres ordinaux et cardinaux.

Nécrologie. Edward C. Hegeler, ingénieur, né à Brême en 1835, mort à La Salle (Ill.) en 1910. Il a fondé en 1887 *The open Court* (la Tribune ouverte) journal philosophique populaire illustré, d'abord hebdomaire, puis mensuel; et en 1890, *The Monist.* Ces deux fondations et celle de la grande entreprise d'édition *The open Court Publishing C°*, dont il était président, avaient pour objet de répandre ses idées psychologiques et philosophiques : la religion de la science, l'unité du vrai, la justification scientifique des croyances morales et religieuses.

A. L.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

C. Wagner. — *Ce qu'il faudra toujours.* In-12, Paris, Colin.

A. Loria. — *La synthèse économique*, trad. de l'italien. In-8, Paris, Giard et Brière.

Maire. — *Bibliographie sur Blaise Pascal.* In-8, Paris, Hermann.

Novicow. — *La Morale et l'Intérêt.* In-8, Paris, F. Alcan.

Novicow. — *Mécanisme et limites de l'association humaine.* In-12, Paris, Giard et Brière.

Sabatier (Paul). — *L'orientation religieuse.* In-12, Paris, Colin.

Rémond et Voivenel. — *Le génie littéraire.* In-8, Paris, F. Alcan.

Lechamy. — *Précis de philosophie.* In-12, Paris, Hatier.

Dethiellieux. — *Essai d'apologétique intégrale.* In-8, Paris, Gabalda.

Ch. Henry. — *Sensation et Energie.* In-8, Paris, Hermann.

Vauthier. — *Essais de philosophie sociale.* In-8, Paris, F. Alcan.

Reinhold. — *Aenesidemus.* In-8, Berlin, Reuter.

W. Sterm. — *Die differentielle Psychologie.* In-8, Leipzig, Barth.

Heymans. — *Das künftige Jahrhundert der Psychologie.*

Stratton. — *The Psychology of the religious Life.* In-8, Londres, Allen.

Baldwin. — *Thought and Things or genetic Logic*, tome III. London, G. Allen.

Hunzengha. — *Authority.* In-8, Boston, Shemanes.

Dimsdale Stockes. — *Social Idealism.* In-12, London, Williams et Norgate.

Cimbali. — *Il nuovo diritto internationale.* In-8, Roma, Lux.

Amendola. — *Maine de Biran.* In-12, Firenze.

Botti. — *L'infinito.* In-8, Genova, Formiggini.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

LA SOCIOLOGIE JURIDIQUE
ET LA DÉFENSE DU DROIT SUBJECTIF

I

En publiant, il y a quelques années déjà, son petit livre sur *le Droit social, le droit individuel et la transformation de l'État*, M. Duguit a rendu à la sociologie juridique un service signalé. Il l'a obligée à prendre plus nettement conscience de sa méthode et de ses doctrines fondamentales. A quelle condition peut-elle être vraiment inductive? Voilà quelle est la part de la méthode. En quelle mesure doit-elle s'approprier les thèses de la morale dite sociologique et substituer le critère de la solidarité sociale au critère personnaliste de la justice? Voilà la part de la doctrine. L'objet de M. Duguit était de conclure, au nom de la sociologie, à l'élimination des deux idées de souveraineté, ou de droit subjectif public, et de droit individuel. Il ne subsiste plus dès lors qu'un droit objectif, la norme juridique, expression consciente, mais subordonnée, de la loi d'interdépendance sociale. Le droit n'est plus qu'un aspect du devoir-être de la société, un moyen de sa réalisation. La règle juridique définit et sanctionne les devoirs de chacun, c'est-à-dire les services que chaque groupe et chaque individu doivent rendre à l'ensemble, mais le droit, entendu comme expression d'une prétention ou d'une revendication disparaît absolument. La société, sortie de son état de crise, ne connaît plus les luttes pour le droit. Sans doute, cette nouvelle société juridique n'est encore qu'à l'état de devenir ou d'espérance. Mais le puissant mouvement corporatif qui se déploie sous nos yeux dans tous les pays de civilisation occidentale nous permet d'en prédire l'avènement sans chance d'erreur.

Ces conclusions ne pouvaient manquer de donner lieu à de vives

discussions. En France, c'est surtout la méthode de M. Duguit qui a été combattue[1]. On a mis en doute la validité de ses observations; on a nié la légitimité du procédé qui conclut du fait au droit. En Italie, on a mis en doute la valeur de la doctrine elle-même. On a contesté l'opposition de la norme sociale juridique et du droit subjectif individuel[2]. Le débat a pris plus d'ampleur. L'idéalisme renaissant a choisi l'occasion de contester à la sociologie juridique la qualité de science et a revendiqué l'étude du droit pour la philosophie de l'esprit[3]. Sans entrer dans le détail de ce débat, nous voudrions chercher quelles leçons la sociologie peut en tirer.

II

Le livre de M. Duguit doit son intérêt surtout à ce qu'il est écrit par un juriste et que ce juriste cherche à rendre la théorie du droit strictement inductive. Parmi les juristes, il n'est pas rare de rencontrer, surtout chez nous, des historiens scrupuleux qui font à la méthode historique une large part dans leurs investigations. Mais la méthode historique est une chose et l'induction en est une autre. L'historien peut se contenter de réunir des faits sans se croire autorisé à en prolonger la série à l'avenir. Il peut, s'il croit que la liberté contribue, en partie au moins, à la production des faits juridiques, les soumettre à l'appréciation de la conscience morale ou de la raison pratique. Au contraire la recherche inductive postule le déterminisme et autorise des prévisions. Tel est le caractère de la sociologie juridique de M. Duguit. Si elle fait une part à l'histoire, elle en fait une autre et bien plus large, à la prévision. C'est au nom d'une société future, considérée comme en voie de formation dans la société actuelle, que les problèmes juridiques sont résolus. Cette méthode a été celle de Condorcet, d'Auguste Comte, de Spencer, de Marx : jusqu'ici elle n'a causé que des déboires à ceux qui l'ont appliquée. Achever une série historique par la pensée, c'est appli-

1. Voir les *Méthodes juridiques*, Paris, 1910.
2. Levi (Alessandro), *La Société et l'ordre juridique*, chap. IV. Paris, 1910; Miceli (Vincenzo), *Lezioni di filosofia del diritto*, t. III, Palerme, 1910.
3. Petrone (Igino), *Il diritto nel mondo dello Spirito*, Milan, 1910. Cf. Falchi (Antonio), *Le esigenze metafisiche della filosofia del diritto e el valore dell' a priori*, Sassari, 1910.

quer à la sociologie la méthode des limites; mais, comme le faisait déjà remarquer Malthus, cette méthode est presque infailliblement une source d'utopies. On sait comment l'événement a répondu aux prévisions pacifiques de Comte, d'ailleurs si fortement déduites. L'induction de M. Duguit et ses prévisions doivent-elles inspirer plus de confiance que celles de ses prédécesseurs et de ses maîtres? Il croit pouvoir prédire que dans la société future, l'idée du droit ne correspondra plus à aucune revendication personnelle et n'exprimera que les règles sociales qui garantissent l'accomplissement des devoirs réciproques. L'homme ne revendiquera plus de droits parce qu'il n'aura plus de raison d'en revendiquer. Pourquoi? Parce que le droit subjectif n'a que deux origines. D'un côté, c'est la propriété, le *dominium*, la prétention de l'individu à un pouvoir exclusif sur une partie de la richesse sociale ou de ses sources. De l'autre, c'est la nécessité d'opposer une limitation morale à la puissance effective de l'État. Or tout d'abord, dans la société future, le droit de propriété aura disparu et si les richesses restent réparties entre les individus, cette propriété ne sera en réalité qu'une fonction sociale[1]; en second lieu, il ne sera plus nécessaire de conserver l'illusoire limite morale des droits subjectifs publics, car l'État, au sens romain et traditionnel du mot, sera mort[2]. Il n'y aura plus de puissance publique. De même que les propriétés privées se sont résolues en fonctions sociales, exercées par des individus ou des groupes, l'État se sera résolu en un système de services publics autonomes. Il n'y aura donc plus de droits publics ou privés, mais les exigences de la division du travail rendront d'autant plus nécessaires le respect du droit objectif, de règles juridiques fixant la fonction de chacun et ses obligations envers l'ensemble. Une de ces fonctions sera, — est-il besoin de le dire? — celle du juriste[3]. S'il n'y a plus de droit, il y aura encore des professeurs de droit pour nous en convaincre.

Telle est l'induction. Voyons maintenant quelle en est la base. Ce n'est pas sans doute l'observation de la société telle qu'elle fonctionne actuellement; ce ne sont pas les données immédiates de l'histoire contemporaine. Certaine affaire, non encore oubliée, nous

1. Duguit, *Le Droit social*, p. 20-21 (F. Alcan).
2. *Ibid.*, p. 22.
3. *Ibid.*, p. 151.

apprendrait de quels poids peut peser sur la politique d'un peuple une revendication de droit subjectif. L'histoire contemporaine nous ferait aussi assister, non pas à la mort de l'État, mais à l'extension croissante de ses attributions. L'induction a-t-elle pour base la loi de la division du travail et de l'interdépendance des services sociaux? Mais cette loi ne fonctionne pas d'hier. Platon en parlait déjà, comme nous. Elle est aussi vieille que la civilisation. Ce qu'elle a produit jusqu'ici, en raison même des responsabilités qu'elle a fait surgir et sanctionner, c'est précisément le double droit subjectif de l'individu et de l'État.

M. Duguit croit pouvoir justifier son induction juridique, non par le passé de la division du travail social, mais par les modifications qu'elle est en voie de subir. Le fait qui l'autorise à prédire soit la transformation du droit de propriété en fonction sociale, soit la disparition de la puissance publique, c'est le syndicalisme, c'est-à-dire la reconstitution des corporations.

L'appréciation d'un phénomène économique contemporain qui (M. Duguit le reconnaît) peut présenter un aspect éminemment pathologique[1], devient la base d'une induction sur la nature même du droit dans l'avenir et sur les rapports futurs du droit avec la morale sociale.

La sociologie juridique ainsi entendue dépend donc de la validité d'une induction sur l'avenir du syndicalisme dans l'économie présente et future.

Deux questions sont ainsi ouvertes : 1° l'étude objective du mouvement syndical autorise-t-elle vraiment à prévoir une transformation de la division du travail aussi profonde que celle qu'a entrevue M. Duguit? 2° le droit subjectif est-il incompatible avec une division du travail normalement constituée?

III

Un mouvement social tel que le syndicalisme est malaisé à apprécier ou même à bien caractériser. C'est ici que les jugements de valeur risquent de s'unir aux jugements de réalité et de les égarer. M. Duguit a jugé le syndicalisme révolutionnaire français avec une

1. Duguit, *Le Droit social*, p. 107.

sévérité que personne ne trouvera excessive ou imméritée. Mais il n'y voit qu'une exception morbide, incapable d'altérer profondément le phénomène général[1]. Dans l'ensemble, le syndicalisme est pour lui ce qu'il est pour M. Durkheim, une reconstitution de corporations plus flexibles et plus larges que celles des communes du moyen âge[2]. C'est de ce nouveau régime corporatif, étendu aux services publics, qu'il attend la solution du problème de la décentralisation et l'élimination définitive du double système des droits subjectifs étatiques et personnels.

On voit donc sur quels points peut porter une discussion scientifique impartiale : 1° L'observation sociologique autorise-t-elle à voir dans le mouvement syndical une reconstitution d'un système de corporations analogues à celles du moyen âge? 2° Ce mouvement atteste-t-il dès maintenant un affaiblissement réel de la conscience du droit subjectif?

Les sociologues qui ont interprété le mouvement syndical en le comparant au mouvement corporatif médiéval ne l'ont-ils pas observé dès le début avec des yeux prévenus? Les analogies historiques sont facilement trompeuses et c'est une raison de les soumettre au doute méthodique et à la critique. Nous n'avons pas besoin de rappeler ce qu'était la corporation, ce qu'elle est encore en Orient. On peut en ramener les caractères essentiels à trois : 1° la hiérarchie des maîtres, des compagnons et des apprentis; 2° l'hérédité de la profession; 3° le monopole d'un produit ou d'un service. Son objet immédiat est la sécurité du travail dans une société où la guerre privée est la règle. Le syndicat industriel contemporain[3] présente, à notre avis, des caractères radicalement différents et son évolution se fait dans une direction qui l'éloigne de la corporation médiévale au lieu de l'en rapprocher.

On sait le peu de succès des syndicats mixtes de patrons et d'ouvriers, les seuls qui fussent susceptibles de présenter une lointaine image des corporations. Ceux-ci laissés de côté, on a vu se former

1. Duguit, *Le Droit social*, 3e conférence, § III, IV, V, VI.

2. Nous disons syndicat industriel pour faire entendre que notre jugement ne s'étend pas aux syndicats agricoles. Ceux-ci n'ont en commun que le nom avec les premiers. Composés d'ordinaire de propriétaires, ce sont en réalité des sociétés coopératives mixtes, de production et de consommation.

3. Emile Durkheim, *Division du travail social*, Préface de la 2e édition, B (F. Alcan). *Le Suicide*, l. III, chap. III, p. III (F. Alcan).

des syndicats et des unions de métiers composés exclusivement, les uns d'ouvriers, les autres, de patrons ou de capitalistes. Entre ces groupements le rapport était et ne pouvait être que la lutte des intérêts (en langage juridique la revendication des droits subjectifs), avec une âpreté supérieure, parce que les communautés sont beaucoup plus intransigeantes que les individus. Leur évolution fait bien connaître leur caractère. Nul n'ignore ce qu'elle a été en France depuis la promulgation de la loi de 1884. Les syndicats ouvriers ont été de plus en plus des groupes organisés en vue de la grève et les syndicats patronaux des groupes de résistance constitués en vue du lock-out. Un tempérament national toujours batailleur, une tradition révolutionnaire invétérée avaient-ils faussé chez nous un processus naturellement pacifique et organique? L'auteur de ces lignes a eu longtemps cette illusion. N'invoquait-on pas couramment l'histoire du syndicalisme anglais, anarchique et violent à l'origine, de plus en plus porté aux transactions et aux accords par la suite? Or c'est précisément l'évolution du syndicalisme anglais qui nous paraît attester l'antithèse du syndicat et de la corporation. On connaît la longue lutte du vieux trade-unionisme libéral et du nouveau trade-unionisme socialiste, lutte dont l'issue a été la constitution du *labour party*. Mais quel était l'enjeu de cette lutte? En quoi consistait la sénilité de l'ancien type syndical comparé au nouveau? Précisément en ce que le premier s'occupait d'organisation professionnelle et qu'il se doublait de sociétés de secours mutuels[1]. Bref il se proposait de soustraire la classe ouvrière aux divers risques sociaux qui la menacent, sans recourir à l'État. En quoi consiste la *nouveauté* du type syndical qui l'a emporté? En ce qu'il se propose exclusivement la lutte pour le relèvement des salaires et l'accroissement de la part des ouvriers dans la production, en ce qu'il se propose aussi la constitution d'un parti du travail capable de faire la loi aux vieux partis politiques. A cet égard, l'Angleterre de 1911 paraît n'avoir plus rien à envier à la France.

Peut-être nous objectera-t-on que l'Allemagne connaît un type de société ouvrière, la *freie Gewerkschaft* qui s'éloigne du type du vieux trade-unionisme des Anglais sans se rapprocher pour cela

1. Des Rousiers (Paul), *Le trade-unionisme en Angleterre*, chap. II et X. Bibliothèque du Musée Social.

du syndicalisme révolutionnaire de la France. Cependant si nous en croyons l'étude approfondie que Schildbach a récemment consacrée à ces groupements, ce sont essentiellement comme les nôtres des associations de prolétaires instituées pour la lutte et pour la défense des salaires, nullement des corporations nationales à l'état embryonnaire[1]. Les *Gewerkschaften* rédigent et répandent des journaux, fondent des bibliothèques, indemnisent les victimes des grèves et disposent de ressources matérielles très supérieures à celles des syndicats français. Mais leur but est de tenir en éveil la conscience de classe. A vrai dire elles diffèrent des syndicats français en un point qui, pour cette discussion, est capital. Elles n'ont pas engagé la lutte contre l'État et ne visent pas à le remplacer. Personne, ni M. Duguit, ni M. Berth, ne pourrait soutenir que l'État allemand soit mort. Il est cependant en présence de groupements ouvriers beaucoup plus puissants que les nôtres[2].

Cette évolution du syndicalisme en sens opposé à la reconstitution des corporations médiévales pouvait-elle être différente? L'analyse de la constitution économique contemporaine nous donne la réponse. Le syndicalisme suppose la substitution de la *société anonyme* au patronat et se développe avec elle; la reconstitution de la corporation supposerait la persistance du régime du patronat.

On ne peut méconnaître la grande influence exercée par les doctrines catholiques et les encycliques pontificales sur la pensée des partisans de la corporation. L'objet de la Papauté était visiblement l'amélioration des relations morales entre patrons et ouvriers de religion catholique. Au fond, c'était aux premiers qu'elle s'adressait pour leur demander de sacrifier à la restauration de l'Église le point de vue moderne de la concurrence et de se réassocier à leurs ouvriers d'après le type fourni par le moyen âge. Le postulat de cet enseignement pontifical, c'était que l'industrie avait conservé son ancienne constitution patronale et peut-être en est-il ainsi

1. Schildbach (Bernhard), Verfassung der freien Gewerkschaften in Deutschland, in *Zeitschrift für Socialwissenschaft*, 1909 et 1910.

2. D'après une statistique dressée par le *Vorwärts* et reproduite par la *Revue de la Solidarité sociale* (8e année, p. 139), la France ne vient qu'au 4e rang pour le nombre des ouvriers organisés (977 350). Le premier rang appartient à l'Allemagne avec 2 447 578; le 2e, à l'Angleterre (2 406 746), le 3e aux États-Unis (1 710 433). Les prétentions révolutionnaires sont en raison inverse du nombre de ceux qui les soutiennent.

dans certains pays du Midi de l'Europe particulièrement dociles à l'influence pontificale. Mais ailleurs et surtout chez les peuples du Nord, le patronat est une institution économique dépassée. Il subsiste sans doute dans la petite et la moyenne industrie, mais les industries directrices, celles dont l'arrêt s'étend à toute l'activité productive, les transports, les mines, la métallurgie, la filature ont depuis longtemps une organisation tout autre. Elles sont constituées et dirigées par des sociétés anonymes. Cette constitution est radicalement incompatible avec une organisation quelconque de la corporation. Voilà ce que refusent de voir les solidaristes romantiques qui vivent en esprit avec les hommes du XIIIe siècle. Il n'y a pas de corporation sans l'association intime et quotidienne des patrons et des ouvriers. Mais dans la grande industrie, le patron, c'est l'assemblée des actionnaires et l'actionnaire peut fort bien être un directeur, un employé, voire un salarié d'une autre industrie. En fait l'évolution du syndicat militant vers le type de la corporation pacifique présupposerait la dissolution des sociétés anonymes de toute nature, soit au profit de l'État et des communes, soit au profit du patronat. Jusqu'ici aucun solidariste n'a eu la hardiesse de faire cette proposition. Que deviendraient en effet la division moderne du travail et l'application des techniques scientifiques les plus parfaites[1]?

L'observation sociologique témoigne encore ici contre la confusion utopique du syndicat et de la corporation. Le mouvement syndical ne présente une grande intensité que dans les industries organisées par les sociétés anonymes. C'est pourquoi il a pu affecter si profondément tout l'ordre social, car, il faut le répéter, ce sont là les industries directrices, celles dont l'arrêt temporaire paralyse le travail universel. Le syndicalisme a eu beaucoup moins de succès dans la petite et la moyenne industrie où le régime du

1. L'État peut imposer plus facilement aux sociétés anonymes qu'aux patrons leurs devoirs envers leurs employés, en droit tout au moins. Il pourrait aller jusqu'à leur imposer, en règle générale, le principe de la participation aux bénéfices sous son contrôle, et en supprimant le droit de grève et le droit syndical dans celles des industries qui affectent l'ensemble de la vie nationale. Par contre les rapports des patrons et des ouvriers *sui juris* devraient rester régis par le principe de la liberté des contrats, corrigée par la liberté d'association et de coalition. L'erreur initiale (qui n'a pas été pour peu de chose dans la genèse du socialisme révolutionnaire et de la lutte des classes) a été d'assimiler en tout et pour tout la société anonyme au patronat. La législation sociale est restée fidèle à cette erreur.

patronat a persisté, soit que l'organisation soit ici moins nécessaire pour vaincre en cas de conflit, soit que l'ouvrier conserve encore l'espoir de s'élever au patronat et reste plus attaché à l'entreprise. L'homme moderne ne s'associe pas pour le bonheur d'aliéner sa liberté à un groupe; il n'a pas pour la liberté personnelle l'horreur que lui attribuent gratuitement les solidaristes de l'école de Comte.

Une autre différence entre la corporation et le syndicat est peut-être liée plus profondément à la nature des choses sociales. La corporation supposait (et supposerait encore) une stabilité professionnelle pour ainsi dire absolue. L'homme exerçait sa profession dans une localité définie et n'aurait pas pu l'exercer ailleurs. Il l'exerçait de l'adolescence à la mort. Très souvent il la recevait de son père comme un héritage. Quelle différence entre cette condition et celle de l'ouvrier ou de l'employé syndiqué d'aujourd'hui! Il est appelé à exercer sa profession sur toute l'étendue du territoire d'un grand État et de ses colonies, peut-être même sur toute la surface de la terre. Les artisans conservent d'ordinaire toute leur vie le métier appris dans la jeunesse, mais les ouvriers qu'emploie la grande industrie dirigée par les Sociétés anonymes ne sont nullement soumis à cette condition. On les voit passer d'une branche de l'industrie à l'autre avec une facilité croissante. On a noté, non sans ironie, que beaucoup de secrétaires des syndicats avaient laissé là la classe ouvrière organisée pour entrer dans le patronat, le commerce, le journalisme, la politique, l'administration [1]. Si leur destinée réelle contraste avec leur doctrine sociale, elle nous donne la preuve évidente que l'homme moderne n'aliène jamais définitivement sa liberté, qu'il améliore sa condition principalement par ses efforts personnels et que les luttes dont le syndicalisme est un épisode le portent à mettre sa liberté au-dessus de tout autre bien que la société pourrait lui garantir.

En résumé, bien loin que l'induction sociologique contraigne le juriste à remanier tout le droit public d'après la prévision hypothétique d'une reconstitution prochaine de la corporation, une observation scrupuleuse des faits sociaux nous conduirait plutôt à mettre en doute l'identité du syndicat et de la corporation pour la rejeter finalement. Il se peut que la Société professionnelle se

1. Nous faisons allusion à des études publiées par M. Marcel Géraud dans le *Siècle* et par M. Marc Réville dans le bulletin de l'*Alliance républicaine*.

reconstitue et soit de nouveau reconnue par les lois civiles et les constitutions politiques mais elle ne procédera pas du mouvement syndical contemporain.

IV

Il serait, on le voit, bien téméraire d'apprécier le droit subjectif, privé ou public, en se plaçant au point de vue d'une société future dont l'organisation doit le rendre inutile. Si cette société sans droit subjectif doit être une fédération de corporations autonomes, rien absolument ne prouve qu'elle doive prochainement ou même jamais voir le jour. A vrai dire M. Duguit a d'autres arguments à opposer à la persistance du droit subjectif. Nous avons vu qu'il le juge au nom de l'histoire, aussi bien qu'au nom de la Société future.

Il resterait donc à voir ce que vaut cette critique sociologique d'une notion qui a joué un si grand rôle dans la vie politique moderne et que des esprits tels que Kant, Fichte, Renouvier jugeaient seule apte à subordonner le droit positif à la morale. Deux problèmes tout au moins devraient être examinés. 1° La relation du droit subjectif au droit objectif, de la *prétention* à la *norme*, est-elle accidentelle, comme l'a pensé M. Duguit? 2° Le droit subjectif de l'individu n'est-il qu'un reflet de la puissance publique? Est-il destiné à s'effacer avec elle de la conscience sociale?

La première question a été traitée de main de maître par la philosophie italienne. Nous rendons compte ailleurs dans cette revue des œuvres de MM. Levi et Miceli où la corrélation du droit subjectif et de la norme est si fortement démontrée [1]. Il est aujourd'hui facile au lecteur français de lire la démonstration du premier.

La seconde question se réduit tout entière au problème du droit de propriété et à ses rapports avec l'origine des droits subjectifs publics. On peut la traiter sans perdre de vue le mouvement social contemporain.

M. Duguit reconnaît tout au moins un droit subjectif indépendant de cette fictive auto-limitation de l'État qui a trouvé son

1. Levi (Alessandro), *La Société et l'ordre juridique*, 1911, chap. IV. Miceli (Vincenzo), *Lezioni di filosofia*, vol. III, Parte VI, Palerme, 1910.

expression dans les déclarations des droits de 1789 et de 1793 : c'est le droit de propriété. Il l'identifie au dominium romain et l'oppose à la conception féodale d'une *possession* conditionnée par des devoirs et des fonctions. Il nous annonce que ce droit subjectif privé ne subsistera pas dans la société future dont il prévoit la formation et qui doit sortir du mouvement syndical assagi. Les richesses aujourd'hui appropriées ne deviendront pas *sociales* au sens où l'école collectiviste entend ce terme; elles ne seront pas réunies au domaine de l'État. Mais la conscience sociale nouvelle ne ratifiera plus la *jus utendi* et *abutendi*. La propriété ne sera plus qu'une possession liée à l'accomplissement d'une fonction sociale [1].

Là est le point le plus obscur de la doctrine. Le moraliste ou le théologien peut bien dire, en effet, que la propriété est une charge, un mandat et non un moyen égoïste de jouissance, mais dans la bouche des jurisconsultes ces expressions manquent vraiment de précision. Qui sera juge du bon usage que le particulier fera de sa fonction et de sa possession? Sera-ce la conscience individuelle? La propriété reste un droit subjectif. Sera-ce l'État? Non, car le pur collectivisme serait réalisé. Ce sera sans doute le syndicat, ou pour mieux dire, la corporation restaurée. En ce cas M. Duguit s'écarte assez peu de ce collectivisme qu'il paraît repousser. Marx et Engels n'ont jamais dit que la richesse sociale dût être confiée à l'État, mais bien à une association libre et égalitaire de travailleurs [2].

La thèse de M. Duguit prêtait donc facilement le flanc à l'attaque qui n'a pas manqué de se produire. Son principal adversaire ici a été M. Igino Petrone. Le philosophe italien proteste, lui aussi, contre l'idée d'identifier le droit subjectif de propriété avec la consécration à perpétuité des formes de propriété actuellement en vigueur. Avec Fichte il distingue entre le droit rationnel de propriété et le simple usage ou la disposition des richesses matérielles. Mais il peut d'autant plus facilement protester contre l'idée de faire de la propriété une pure fonction sociale. La propriété de droit ne peut être ôtée à l'individu qu'avec la liberté. Rationnellement elle consiste dans la *non impedibilità*, dans la

1. Duguit, *Le droit social*, p. 148-150.
2. Frédéric Engels, *Les origines de la famille, de la propriété privée et de l'État*, traduction française, p. 281, Paris, 1893.

répression de l'obstacle humain à la libre industrie de l'homme. La propriété est *sociale* en ce sens qu'elle suppose la société juridiquement organisée pour la protection de la liberté de ses membres, pour la répression des obstacles humains à cette liberté. Elle est *individuelle* en tant qu'elle est l'intermédiaire indispensable entre la libre disposition de soi-même et la volonté de puissance qui la manifeste dans nos rapports avec le monde extérieur. La première de nos propriétés, c'est notre propre corps [1].

Il semble bien qu'avec la propriété, le système entier du droit subjectif soit donné, les droits du citoyen comme les droits de l'homme. La liberté des contrats découle du droit de propriété, mais l'inviolabilité du domicile en procède aussi, ainsi que l'inviolabilité de la correspondance. Posez ces libertés et vous avez comme corollaires les libertés de presse, de réunion et d'association. Dès lors que manque-t-il sinon le droit politique? Mais le droit de propriété comprend la faculté de se taxer soi-même qui, une fois reconnue à l'ensemble des propriétaires, engendre inévitablement le régime parlementaire et le contrôle du gouvernement par les contribuables.

M. Petrone est trop hégélien pour ne pas professer la doctrine de l'auto-limitation, tout en ajoutant que l'État vivant ne peut se réaliser en dehors des citoyens qui participent à son activité [2]. Néanmoins il nous semble qu'ici son apologie du droit subjectif faiblisse comme l'ont remarqué certains de ses compatriotes [3]. Une critique plus hardie, moins soucieuse peut-être des traditions d'une école philosophique, pouvait retourner contre M. Duguit ses arguments historiques. M. Duguit, comme d'ailleurs tous les comtistes, ne voit rien en dehors de la France et des peuples de tradition romaine. C'est pourquoi il jette des fleurs sur la société féodale,

1. « Le premier terme de la série des appropriations, le premier et fondamental moment de l'activité auto-attributive de la conscience de soi est l'acte par lequel le moi s'annexe son propre corps (è l'atto onde io si annelte il proprio corpo). »

« La propriété du corps est la propriété κατ' ἐξοχὴν et est plus intime et immédiate que toute autre propriété, vu qu'elle est constitutive de l'individualité réelle du moi dans le monde de l'expérience. Le moi n'opère dans la vie que par les déterminations et les mouvements du corps et le corps est le représentant et le mandataire du moi dans le monde sensible. » etc. (I. Petrone. *Il diritto nel mondo dello spirito*, Cap. IV, § IX, p. 113).

2. Petrone, *Il diritto nel mondo dello spirito*, Cap. V.

3. Levi, *La Société et l'ordre juridique*, chap. IV, p. 292-298.

tuée à la fleur de l'âge par les légistes de la monarchie absolue. Mais devons-nous oublier que la sociéte féodale a continué à vivre dans l'État anglais et qu'elle a fait à l'État moderne un legs qui n'est pas de médiocre importance, le régime parlementaire, créé en Angleterre et copié plus ou moins heureusement dans le reste du monde, même en Turquie ? Or nous le rappelions à l'instant : les droits du citoyen anglais n'ont été à l'origine que des corollaires du droit du propriétaire féodal. M. Petrone pourrait même trouver dans l'*habeas corpus* et dans la formule *liberty and property* un moyen de confirmer sa thèse et de l'unifier en la rendant plus cohérente. Il est à remarquer, en effet, que pour produire au sein de l'État le plus expansif et le plus caractéristique du monde moderne toutes ses conséquences politiques, il n'a pas été nécessaire que le droit de propriété soit un *dominium* au sens romain. Le feudataire, au lieu de se considérer comme le fonctionnaire de la société, a requis toutes les conditions politiques susceptibles de lui assurer la plénitude de son droit privé. Le citoyen anglais à l'origine, est avant tout un propriétaire et ce propriétaire n'est en théorie qu'un concessionnaire de la couronne. Là est le véritable esprit du moyen âge féodal qui, de l'aveu de tous, s'est plus longtemps conservé chez les Anglo-Saxons, et leurs frères, les Scandinaves, que chez nous [1].

A vrai dire M. Duguit cherche l'expression de l'esprit du moyen âge dans la corporation et la commune ; il estime que le syndicalisme nous ramène, à travers une mer orageuse, à un état social analogue à celui du XIIIe siècle, c'est-à-dire tout à la fois hiérarchisé et fortement intégré. Nous avons donné plus haut nos raisons de mettre en doute cette assimilation du syndicat à la corporation. Or l'examen du problème même du droit de propriété nous apporte de nouvelles raisons de repousser la thèse de M. Duguit sur l'origine et la nature du droit subjectif. Il nous semble en effet impossible d'en déduire une solution quelconque du problème du salariat et de sa transformation.

On sait que des jurisconsultes, dont Anton Menger est le plus connu, ont ramené la question ouvrière à la revendication du droit

1. La constellation politique des peuples anglo-saxons était à l'état de nébuleuse dans la *Magna Charta* qui sort du droit féodal et dont les principes, à certains égards, étaient peut-être en germe dans les *Assises de Jérusalem*.

au produit intégral du travail[1]. Il est bien visible qu'elle se pose en ces termes, aux chefs du mouvement syndical en France et en Angleterre. Tandis que le collectivisme classique attend la fin du salariat d'une conquête des pouvoirs publics par la classe ouvrière organisée en parti, les syndicalistes l'attendent d'une élévation progressive du taux des salaires qui, en fait, réduirait à rien la part du capital. C'est pourquoi le syndicat se présente avant tout comme un comité permanent d'organisation de la grève et la fédération des syndicats comme une solidarité, non de la classe ouvrière en soi, mais de la partie de la classe ouvrière qui lutte par la grève pour l'accroissement des salaires jusqu'à la disparition définitive du salariat. Toute autre solidarité sociale est considérée comme une duperie. M. Duguit a cité les textes les plus probants à l'appui de cette opinion[2]. Il en résulte que le mouvement syndical, considéré froidement, et sans le verre coloré des prévisions utopiques, est une lutte pour le droit subjectif, dont, selon la théorie, il devait consommer la destruction.

La théorie de M. Duguit semble donc occuper une position ambiguë, intermédiaire et difficile à défendre entre la doctrine de Comte qui rejette tout droit subjectif et toute revendication ouvrière fondée sur lui et la véritable théorie syndicaliste qui pousse à l'extrême une des applications de ce droit.

Auguste Comte a pu prendre envers les revendications ouvrières une attitude pleinement d'accord avec ses jugements sur le droit en général. De même qu'il repoussait toute liberté d'examen en vue de rendre possible une restauration du pouvoir spirituel, il rejetait sans discussion toutes les prétentions du prolétariat qui paraissaient se justifier par un droit du producteur sur le produit. Le principe qu'il proposait au monde moderne pour mettre fin à toutes les crises auxquelles donne lieu la répartition des richesses était celui de la gratuité du travail. Avant Marx il avait professé comme une vérité économique la tendance des capitaux à se concentrer dans un petit nombre de mains; mais il appréciait cette tendance tout autrement que les socialistes; il y voyait une loi bienfaisante destinée à restaurer, sur un fondement pacifique, une hiérarchie quasi-

1. *Le droit au produit intégral* (trad. fr.), chap. I, p. 15-16, chap. XI.
2. Duguit, *Le droit social*, p. 109.

féodale dont la haute banque devait occuper le sommet. Il détournait les ouvriers de toute espèce de prévoyance et leur faisait un devoir de s'en remettre du soin de leur entretien à leurs chefs naturels les capitalistes et les directeurs des travaux. S'il réclamait pour eux la liberté des coalitions ouvrières, s'il a même été le premier à formuler le principe de la grève générale il estimait que les prêtres de l'humanité devaient seuls être les juges de la légitimité de cette insurrection contre un patriciat infidèle à ses devoirs. Il est mort avant que le mouvement syndical eût commencé, même en Angleterre, mais son école est restée longtemps fidèle à sa pensée[1].

M. Duguit s'est au contraire proposé de distinguer entre le mouvement syndical et la revendication collective du droit subjectif au produit intégral dont le syndicalisme n'est que le moyen. Il croit pouvoir tout à la fois condamner le principe, la fin et approuver la conséquence, le moyen. Il lui suffit que le syndicalisme soit un mode de groupement et qu'il stimule des instincts grégaires assoupis par l'individualisme.

Nous retrouvons ici encore l'influence de M. Durkheim aux yeux de qui la société professionnelle est destinée à tenir lieu de la famille, de la commune et de la société religieuse[2]. Nous voyons ainsi la théorie juridique prendre un tout autre aspect et perdre le caractère d'une induction sociologique. Nous avons à apprécier, non plus l'interprétation plus ou moins exacte d'un fait, mais la valeur d'un jugement sur un devoir-être.

V

Toute l'œuvre de M. Duguit témoigne d'une sincère aspiration à l'avènement d'une moralité politique supérieure à celle du temps présent. Nous y trouvons une des manifestations de la protestation universelle qui s'élève et se fait sans cesse plus forte contre la confusion des attributions de la souveraineté nationale et des anciens droits régaliens. M. Duguit, comme tant d'autres, aspire à

1. Comte, *Système de politique*, t. II, chap. II. — Cf. Pierre Lafitte, *Morale positive*, chap. III, p. 191.
2. Durkheim, *Le Suicide*, p. 428-442.

une démocratie qui serait vraiment le *self-government* et qui nous sortirait définitivement des ornières de la tradition romaine. Ce noble souci le conduit à passer un peu vite sur l'étude objective du syndicalisme, de sa nature et de ses origines. Il lui suffit d'étudier sommairement ce mouvement pour poser un problème à la conscience des juristes français, dont leur éducation professionnelle fait des Romains quelque peu attardés. Il désespère de la décentralisation au profit des sociétés locales, mesure qu'il juge contraire à la division du travail[1]. En désespoir de cause, il se voue au démon, c'est-à-dire au syndicalisme révolutionnaire et à M. Edouard Berth, avec l'espoir d'être ainsi débarrassé à jamais de la collusion dégradante entre la tyrannie des majorités mobiles et les traditions de la bureaucratie monarchique et napoléonienne. Il préfère l'orage, la tourmente syndicaliste, si destructive qu'en soit la violence, à la persistance d'une température étouffante qui peut rendre l'atmosphère politique malsaine. De même Auguste Comte, en haine de l'État légiste et militaire, en haine du « ministérialisme » avait accepté, contrairement à tous ses principes d'ordre social, l'éventualité d'un régime « sciemment révolutionnaire » et avait été jusqu'à prédire et souhaiter pour un avenir prochain, la décomposition politique de la France[2].

1. Duguit, *Le droit social*, p. 140.

2. Nous croyons que l'on n'a pas attaché une importance suffisante à cette vue de Comte sur la nécessité de la décomposition politique de la France, le jour où les esprits auront été suffisamment pénétrés par le positivisme intégral. A notre sens, c'est là qu'est la doctrine essentielle de la politique proprement positiviste. Rien de plus clair que ce texte de l'*Avenir humain*. Il y est dit « que la principale opération du gouvernement préparatoire » (ou triumvirat positiviste) sera la décomposition politique de la France par la transformation des intendances en républiques ». La raison donnée plus loin est que la persistance des grands états nationaux dont la France est le type rendrait impossible l'établissement de la sociocratie et du nouveau catholicisme. « La décomposition politique des grands États doit partout être également accueillie par le sacerdoce qu'elle émancipe, le patriciat qu'elle relève et le prolétariat qu'elle développe. Au dehors elle assure la paix générale en diminuant la possibilité des invasions, même avant que les autres occidentaux aient imité l'élément central, dont la condensation seule redoutable, l'oblige spécialement à cette initiative. Sa mission régénératrice doit y dissiper toute incertitude, en fondant sur la décomposition politique de la France la *présidence religieuse* que lui confère l'ensemble du passé surtout moderne. En attribuant au mot catholicisme son acception étymologique, qui ne convient qu'au positivisme, on peut réduire la révolution occidentale à remplacer le catholicisme de Rome par celui de Paris, quand la métropole humaine sera seulement spirituelle. » (*Système de politique positive*, t. IV, p. 459-465.) M. Pierre Laffitte était resté fidèle à cette idée d'une incompatibilité entre la morale

M. Duguit a en commun avec l'élite morale l'aspiration au renouvellement de la démocratie française par le *self-government*. Son originalité consiste à penser qu'entre le *self-government* et le droit subjectif de l'individu, il y a incompatibilité. Sa thèse peut se ramener à trois propositions : 1° le droit subjectif de l'individu, n'est, la propriété patrimoniale mise à part, rien de plus qu'un reflet de droit subjectif de l'État, une limitation chimérique de la puissance publique; 2° la puissance publique est et ne peut être qu'arbitraire; 3° tout droit subjectif est arbitraire parce qu'il est une manifestation de la volonté de puissance [1].

Que si nous cherchons le principe commun postulé par cette série de jugements de valeur, nous trouvons l'aphorisme de Comte, cité à diverses reprises, directement ou par allusion dans le livre de M. Duguit : « Nul n'a droit qu'à faire son devoir. » De la sorte, la régression que subit ou paraît subir présentement dans la conscience populaire le respect des droits individuels peut être interprétée avec beaucoup d'optimisme. Puisque le droit (subjectif) public ou privé est l'obstacle à la conscience et à l'accomplissement des devoirs sociaux, l'éclipse du droit est le gage d'un progrès sinon actuel, au moins prochain, vers une moralité sociale supérieure. Nous mêmes ne verrons pas la terre promise mais nos arrières-neveux y entreront [2].

Il y a là des mystères sociologiques plus durs à entendre que ceux de n'importe quelle théologie. On comprend donc que M. Duguit ait trouvé des sceptiques parmi les juristes comme parmi les philosophes.

« Nul n'a droit qu'à faire son devoir! » Tel est le principe que Comte croyait opposer victorieusement à ce qu'il appelait la théorie critique et métaphysique des droits individuels. A son insu peut-être et par suite de son ignorance systématique de la philosophie idéaliste moderne, surtout allemande, il reprenait le principe même que depuis Kant celle-ci donne au droit subjectif comme au droit objectif. Le droit de l'individu n'a pas de fondement plus inébranlable que la conscience de son devoir. Si l'indi-

sociale du positivisme et l'existence de la France. « En temps opportun, c'est-à-dire quand la Religion de l'Humanité sera établie en Occident, le positivisme demandera la décomposition politique de la France. » *Morale positive*, p. 184.

1. Duguit, *Le droit social*, p. 4, 14-17.

2. *Ibid*, p. 104.

vidu donne pour objet à ses revendications la liberté de remplir tout son devoir et de se rendre apte à le remplir il peut aspirer à une somme de droits ou de biens juridiques bien plus considérable que celle qu'énoncent toutes les déclarations des constitutions révolutionnaires. Il ne peut rencontrer de résistance dans une société qui s'ordonne elle-même sur le principe de la solidarité des devoirs. Loin de nier son droit, une telle société doit se donner pour mission de le lui assurer, car elle ne lui assure pas autre chose que la liberté de réaliser sa destinée morale. C'est ainsi que Kant a pu définir le droit comme « un obstacle à un obstacle », opposé à la liberté de l'agent moral; entendons un obstacle rationnel et social à un obstacle naturel ou passionnel.

Auguste Comte a eu la conscience confuse de cette conséquence quand il a écrit le passage si souvent invoqué par les sociologues et les jurisconsultes positivistes contre la doctrine du droit subjectif de l'individu. « Chacun (dans l'état positif) a des devoirs et envers tous, mais personne n'a aucun droit proprement dit. Les justes garanties individuelles résultent seulement de cette universelle réciprocité d'obligations qui reproduit l'équivalent moral des droits antérieurs sans offrir leurs graves dangers politiques. En d'autres termes nul ne possède plus d'autre droit que celui de toujours faire son devoir[1]. » Étrange logomachie! « De justes garanties individuelles résultant d'une réciprocité universelle d'obligations! » Mais le droit, pour ses théoriciens les plus absolus, a-t-il jamais été autre chose? Ils formulaient les droits *a priori* parce qu'ils présentaient la loi morale comme *a priori* elle-même et que, à tort ou à raison, ils croyaient ne devoir faire à l'induction, sociologique ou historique, aucune place en morale. Toute la question est de savoir si le devoir est unilatéral ou réciproque et si la réciprocité des obligations sociales est efficacement garantie. En ce cas l'universalité des obligations d'autrui envers Moi est pour Moi mon droit, surtout s'il en résulte pour Moi la faculté de faire tout mon devoir.

Il est impossible de donner au droit subjectif un meilleur fondement que celui de la réciprocité des devoirs. C'est de ce côté que l'éthique de M. Duguit devait être victorieusement attaquée. On

1. Discours sur l'ensemble du positivisme. Conclusion générale, *Système de politique positive*, t. I, p. 361.

devait lui opposer l'idée d'un devoir de respect réciproque comme inséparablement liée à l'idée du droit subjectif autant qu'à celle de la norme juridique et comme inhérente à la véritable conscience du Moi, la conscience du Socius[1].

M. Duguit répondra peut-être que ce devoir que la philosophie idéaliste pose *a priori* comme le fondement du droit, est purement formel et sans application claire à la réalité sociale. L'objection est sérieuse et nous nous souvenons de l'avoir faite[2]. On a pu dire que la morale et la philosophie du droit des écoles idéalistes ont en vue une société universelle purement possible et qui ne se réalise nulle part. Pour le sociologue, le droit et la morale doivent résoudre des problèmes actuels, naissant de la réalité sociale immédiatement observable. Les conflits sociaux et économiques nous posent ces problèmes. Ainsi la conséquence de la division du travail devrait être une harmonie relative des intérêts. Or la liberté laissée à l'individu de poursuivre ses fins, au nom du droit subjectif, s'est montrée impuissante à assurer cette harmonie. Aussi la morale sociologique positive s'attache-t-elle à donner à l'individu la conscience de sa dépendance envers l'ensemble. A la place d'une hypothétique loi morale, conçue rationnellement, elle découvre une loi réelle d'interdépendance sociale. Or elle juge le groupement professionnel apte et seul apte à pouvoir défendre contre l'égoïsme la solidarité organique de la société sans faire appel à une puissance publique arbitraire.

1. C'est ce qu'a fait Petrone. « Je ne me pose pas comme sujet de droit sans poser, ou en termes concrets, sans reconnaître d'autres sujets de droit hors de moi. Je ne suis une personne que dans la société des personnes. Je ne subsiste juridiquement que dans la coexistence et la coopération de mes semblables. Ma personnalité juridique est un concept de relation; elle enveloppe la personnalité d'autrui comme mon droit enveloppe le droit d'autrui. »

« La relation de droit est une attitude intermédiaire qui procède entre deux extrêmes. Elle n'est pas l'aperception et l'appréciation (valutazione) absolue, univoque, unilatérale du moi, l'égoïsme. Ce serait vouloir isoler l'un des termes de la relation de l'autre et le poser comme un absolu. L'égoïsme est identique à l'absoluité du moi (l'assolutezza dell'io), c'est un scandale et une inversion logique avant d'être une tristesse pratique (*sic*). C'est la qualité de l'absolu conférée au relatif. »

« Mais la relation de droit n'est pas davantage l'aperception absolue (irrelativa) et l'attribution d'une valeur supérieure à l'*alter* (sopravalutazione dell'*alter*), qui, lorsqu'elle est bien inspirée ne peut signifier qu'un héroïsme de l'action, et représente une immolation consentie de la loi de réciprocité et de proportion. » I. Petrone, *Il diritto*, cap. II, p. III, § 46.

2. L'*origine de l'idée de droit*, Introduction, p. XX.

Ainsi la morale professionnelle devient la branche maîtresse de la morale sociale et l'héritière de la morale civique. Le groupe corporatif devient le sujet des obligations de la morale professionnelle et la société civile n'est plus que le tout moral formé par les relations des groupes corporatifs.

Ce n'est pas à vrai dire un fait, une donnée, puisque le fait, c'est le syndicalisme révolutionnaire en voie de revendiquer le droit (tout subjectif) au produit intégral du travail. C'est un devoir-être, c'est le fruit possible et attendu d'un devenir. Le rôle de la science est alors d'éclairer la conscience sociale en vue d'orienter son devenir vers la réalisation de ce devoir-être.

On conçoit que le critique ait ici quelques questions à poser au théoricien.

Nous sommes pleinement d'accord avec M. Duguit sur le point de départ : c'est que la question sociale résulte d'un divorce plus que séculaire entre la morale sociale et la pratique économique. Nous pensons comme lui que la conséquence de la division du travail doit être une harmonie relative des intérêts et non une lutte astucieuse ou violente pour la répartition des richesses. Entre la valeur morale de la concurrence commerciale protégée par la loi et la valeur morale de la grève, nous renonçons à découvrir une différence. L'une est l'inévitable conséquence de l'autre et ne disparaîtra qu'avec elle. Mais la morale professionnelle est-elle toute la morale économique et la solidarité corporative est-elle le vrai ressort de la morale professionnelle et le remède à la lutte des intérêts?

Accordons un instant, pour la commodité de la discussion que la morale professionnelle possède toute la vertu sociale « médicatrice » qu'on lui accorde *a priori*. La solidarité corporative en est-elle le ressort? Si nous comprenons bien le langage de l'école dont M. Duguit est le plus lumineux interprète, la moralité professionnelle consiste en ce qu'un agent de l'atelier social oublie ses intérêts propres (et les droits liés à ses intérêts) pour ses devoirs envers la communauté économique. Il se considère comme plutôt destiné à *fournir* qu'à *recevoir*, à servir qu'à être servi. La moralité professionnelle est faite d'abnégation. Elle implique la résignation éventuelle au sacrifice. Est-ce là vraiment une disposition que nous trouvions à l'origine des groupements corporatifs? Laissons de côté les syndicats ouvriers organisés en vue des

coalitions, car l'ironie serait trop facile. Si le « sabotage » — pour employer un terme d'argot consacré par la langue du parlement et du palais — est un moyen détourné de perfectionner la conscience du devoir professionnel, c'est que le devenir social suit des voies vraiment déconcertantes pour la raison commune. Mais considérons, en France ou ailleurs, le groupement agricole le plus pacifique et le plus légal. Sa raison d'être est-elle jamais d'assurer le service social mieux que ne ferait l'effort individuel? Le groupement corporatif n'est-il pas toujours un groupement d'intérêts? Et bien loin d'affaiblir l'égoïsme individuel en vue de la pacification sociale, n'est-il pas vrai qu'il le discipline, le renforce, le rend plus âpre et plus persévérant?

C'est que l'on oppose à tort la solidarité à la lutte : elles sont inséparables[1]. La solidarité n'est pas nécessairement liée à la lutte de l'homme contre l'homme, car on peut concevoir et réaliser une solidarité des efforts humains dans la lutte contre la nature extérieure et contre les risques qu'elle peut faire courir à l'agglomération humaine. C'est la seule qui mériterait d'être qualifiée de sociale. Mais le plus souvent la solidarité accompagne la lutte d'un groupe humain contre un autre, que ce soit le parti, la secte, l'Église, la nation. Elle est acceptée comme la condition du succès dans la lutte. Plus la lutte est intense et la défaite redoutée, plus la solidarité est étroite. Il n'en est pas autrement de la solidarité corporative. Au moyen âge, la corporation a été la cotte de maille des bourgeois ou travailleurs pacifiques des bourgs dans la lutte contre les exigences des prélats et des seigneurs. Il en était déjà ainsi, sous une autre forme, dans l'empire romain et au Japon: il en est encore ainsi en Orient. Quand l'État a pu assurer une sécurité plus grande aux relations commerciales et industrielles, la corporation a perdu sa cohésion; ses éléments se sont disjoints et elle a succombé à sa décomposition interne beaucoup plus qu'aux coups qui lui ont été portés du dehors. Le syndicat, qu'on lui assimile et qui en est si différent, est cependant comme elle la manifestation de la solidarité d'une classe en lutte d'intérêts avec une autre.

Pour cette raison seule, nous ne pouvons souscrire, même pour

1. Voir sur ce point : Duprat, *La solidarité sociale*, 1re partie, chap. III, 1907.

l'avenir, à la substitution de la morale professionnelle à la morale civique et à la justice. L'éducation morale ne saurait trop faire pénétrer dans les consciences qu'elle éclaire l'idée de la valeur et de la dignité du devoir professionnel et du service. Mais elle n'y réussit qu'en dissociant cet idéal des notions du groupe corporatif et de la classe. Tout groupement corporatif conscient de lui-même, à plus forte raison toute classe, est destiné à obscurcir la notion du devoir social. Ce sont les consciences les plus obscures et les plus basses qui y font la loi aux autres et le rôle qu'elles s'attribuent est de rappeler à l'élite qu'il y a des intérêts à défendre plutôt que des obligations à acquitter. Même si ce mal pouvait être atténué, la morale professionnelle présenterait toujours l'inconvénient signalé avec éloquence par Stuart Mill et qui est d'enfermer la plupart des hommes dans un horizon étroit en ne leur laissant d'autre destinée que de pourvoir aux besoins matériels de la nature humaine, parfois à ses passions et à ses vices[1]. Participer efficacement à la destinée d'une nation, même minime, sera toujours plus digne de l'homme que de participer à la vie et aux agitations d'une corporation mondiale. En effet, par opposition à la morale professionnelle, la morale civique élève l'individu au-dessus d'un milieu étroit et vulgaire; elle le rattache à des fins relativement permanentes et désintéressées. Elle en fait l'agent d'une culture nationale dont la division du travail n'est que le moyen.

VI

En résumé la négation du droit subjectif ne peut être considérée comme un point acquis à la philosophie du droit. L'antithèse de la norme juridique et du droit personnel n'est rien moins qu'évidente et, comme l'ont montré Miceli et Levi, on ne voit pas comment la règle de droit pourrait se réaliser si elle ne faisait pas naître des prétentions et des revendications, d'ordre privé ou d'ordre public. Tout au moins l'analyse de l'ordre juridique actuellement en vigueur ou réellement donné à l'histoire ne nous permet pas de concevoir un droit objectif sans une face subjective, une norme réalisable auto-

1. *Le Gouvernement représentatif*, traduction Dupont-White, p. 80-83.

matiquement et totalement indépendante des volontés qui la mettent en œuvre[1]. On peut tenter d'opposer, comme l'a fait M. Duguit, le devoir-être au fait donné. Mais en ce cas il faut bien se garder de confondre ce qui *doit être* en vertu d'une aspiration de la conscience avec ce qui *doit arriver* en conséquence de tendances déja observées, le *Sollen* avec le *Müssen*. Rien absolument ne prouve que la moralité générale gagnerait quelque chose à la disparition du droit subjectif de l'individu ou de l'État, à son effacement consécutif à une réorganisation des corporations, car c'est la justice qui disparaîtrait devant une constitution automatique des intérêts. Si donc une telle transformation se préparait sous nos yeux, il ne faudrait se résigner à y voir une tendance irrésistible qu'après avoir appliqué toutes les énergies morales, sinon à la faire échouer totalement, au moins à la modérer et à la concilier avec toutes les valeurs que résument les idées de droit et de justice. Mais il s'en faut de beaucoup que la tendance à réorganiser le régime corporatif soit irrésistible. Entre le syndicat et la corporation, l'analogie est tout extérieure. L'organisation syndicale repose sur l'idée d'un droit subjectif à défendre; l'idéal auquel elle obéit plus ou moins clairement est la revendication du droit au produit intégral du travail. Le terme vers lequel ce mouvement peut tendre en se pacifiant et en s'harmonisant avec l'ordre social traditionnel peut être de donner à la *profession* des garanties équivalentes à celles dont jouit la propriété et, selon le vœu de Fichte, d'assurer ainsi « à chacun le sien »[2]. Ne serait-ce pas la consécration de l'idéal même du droit subjectif?

GASTON RICHARD.

1. Miceli, *Lezioni*, vol. III, parte VI, cap. III, parte VII, cap. 1 et 3.
2. Fichte, Der geschlossene Handelsstaat, *Sämmtliche Werke*, Vierter Band, S. 398; Cf. Wundt. *Ethik*, S. 595-603.

LE RÔLE LATENT DES IMAGES MOTRICES

I

Le but de cet article n'est pas une étude complète des représentations motrices. Même réduite à l'essentiel, elle serait très longue, car l'activité motrice pénètre la psychologie tout entière. De plus, comme elle a été faite partiellement ou en totalité par des auteurs très compétents, elle serait assez superflue. Notre unique but est d'appeler l'attention sur le rôle prépondérant des éléments moteurs dans l'activité inconsciente de l'esprit et nos remarques préliminaires n'auront d'autre fin que d'y préparer.

« Nul ne contestera, écrit un auteur récent, que le progrès le plus important dans la psychologie théorique, durant ces dernières années, est la valeur toujours croissante attribuée au mouvement dans l'explication des processus mentaux. Ce développement a été remarquable surtout en Amérique. Dans ce pays, l'explication en termes de mouvement a été poussée systématiquement et jusqu'à l'extrême[1]. »

Tout d'abord, le mouvement s'impose à l'observateur par deux caractères fondamentaux : primordialité, généralité.

En venant au monde, le nouveau-né est muni d'aptitudes motrices qui entrent d'elles-mêmes en exercice : mouvements automatiques (de la respiration, de la digestion, etc.), mouvements réflexes (sucer, crier, etc.), mouvements instinctifs. Il est une machine qui produit des mouvements, mais leur apparition est *primaire*. Comme ils dépendent des centres inférieurs de l'encéphale, ils sont vides de conscience ou tout au moins de connaissance[2]. Plus tard, avec

1. Pillsbury, *On the Place of movement in consciousness* (1910). L'opinion de l'auteur est que les prétentions de ces psychologues sont souvent excessives.

2. Il convient de faire remarquer que l'activité motrice n'est pas synonyme de « mouvement » au sens usuel de ce mot. Pour un état d'immobilité, on peut

le développement des centres supérieurs de l'écorce corticale, l'organisation du système moteur sera achevée.

Mais un fait plus important pour la psychologie et pour notre sujet en particulier, c'est la diffusion ou généralisation des mouvements. W. James[1] n'hésite pas à écrire : « Si l'on veut bien ne pas tenir compte des exceptions possibles, on peut formuler cette loi : Tout fait de conscience détermine un mouvement et ce mouvement irradie dans tout le corps et dans chacune de ses parties. Une explosion nous fait tressaillir des pieds à la tête. La moindre sensation nous donne une secousse identique quoique invisible : si nous ne la sentons pas toujours, cela tient à ce qu'elle est trop fine ou que notre sensibilité ne l'est pas assez. » Il y a déjà longtemps que Bain a remarqué ce phénomène de décharge générale et l'a exprimé dans la loi de diffusion : « Toutes les fois qu'une impression est accompagnée de conscience, les courants excités se diffusent dans le cerveau tout entier et vont ébranler tous les organes du mouvement et jusqu'aux viscères eux-mêmes. » Il y a donc une irradiation de mouvements qui s'étend à toute notre vie psychique; dans la vie affective, elle éclate avec évidence; dans la vie intellectuelle, elle n'est pas moindre. L'origine de notre connaissance est dans nos sensations et il n'y en a aucune, quelle que soit son espèce, qui ne suppose et n'implique des mouvements. Nous reviendrons plus tard sur ce point important.

On a proposé plusieurs classifications des mouvements. Je crois inutile de les relater ici. Il sera plus profitable de rappeler leur diversité d'*origine*. Au terme ancien de sens musculaire — trop étroit et par suite inexact — on a substitué celui de sens kinesthétique qui n'est lui-même qu'un terme général qu'il faut résoudre en sens kinesthétiques particuliers. Ce procédé est celui qui maintenant prévaut dans l'étude de la kinesthésie. Titchener (*Psychology*, § 44-55) en donne une énumération qui me semble la plus complète. Je la présente en résumé.

dépenser autant d'énergie que pour un mouvement dans l'espace, ex. : tenir le bras étendu et rigide; la position droite de la tête maintenue par la contraction continue des muscles du cou, etc. Ceci dit en passant pour rappeler l'ubiquité des mouvements; ils forment la trame sur laquelle la conscience dessine ses broderies.

1. *Principles of Psychology*, ch. 23.

La sensation *musculaire* proprement dite, c'est-à-dire restreinte aux muscles, est assez difficile à étudier isolément. Par divers procédés, on a réussi à éliminer l'action des articulations et des tendons et aussi celle de la peau à l'aide des anesthésiques. Le résultat de ces expériences est de réduire le sens musculaire à une sensation obtuse qui, prolongée, devient fatigue. Cette sensation est attribuée à des corpuscules qui entrent dans la constitution du tissu musculaire.

Le sens *tendineux*. Il est impossible de l'isoler par voie expérimentale, le tendon étant en continuité avec la peau et le périoste. Comme après un fort travail la fatigue se produit, on suppose que la sensation d'effort résulte des tendons. Il paraît avoir son origine dans les noyaux de Golgi.

Le sens *articulaire* est important entre tous. Par lui, nous avons la connaissance de nos attitudes, du poids, de la résistance. — Les observations pathologiques et les expériences du Dr Goldscheider montrent que les surfaces articulaires et elles seules sont le siège des impressions qui nous donnent la perception immédiate des mouvements de notre corps et que la conscience de leur position ne vient ni des muscles ni des tendons. — La sensation de poids est celle d'une lutte contre la gravitation; la sensation de résistance celle d'une lutte contre des forces mécaniques agissant en sens inverse; les deux semblent de même ordre. Aux sensations articulaires s'ajoutent celle des tendons et des muscles.

Le sens *ampoulaire* ou *vestibulaire* doit être compris dans notre énumération. Les canaux semi-circulaires (qui sont placés approximativement selon les trois directions de l'espace) et leurs annexes sont les organes de ce sens. On lui attribue la perception des mouvements de rotation et de translation dans l'espace, celle de la position de notre tête et peut-être de tout notre corps.

D'après cet aperçu analytique, on voit combien la kinesthésie est complexe. Elle est la résultante de groupes de sensations de diverses espèces, ayant chacune son organe et sa fonction particulière. Par suite, elle varie suivant les facteurs qui la composent à un moment donné. Dans la pratique, le plus souvent, ces facteurs que l'analyse sépare, agissent conjointement. On comprend que notre sensibilité motrice, quoiqu'elle ne soit pas localisée comme les sens spéciaux (vision, audition, etc.) mais disséminée, est assez

riche pour suffire à des associations et combinaisons nombreuses, dont nous essayerons plus loin de montrer l'importance dans notre mécanisme mental.

II

Avant d'en venir aux images motrices, il est nécessaire de dire quelques mots des *sensations* de mouvements dont elles tirent leur origine, pour signaler les caractères qui les distinguent d'une part des sensations spéciales, d'autre part des sensations organiques.

Comparés aux sens spéciaux, les sens kinesthétiques ont une marque propre : ils ne nous informent guère que de certaines modifications de notre corps. Ces sensations prises en elles-mêmes, — abstraction faite de celles de la peau avec lesquelles on les a si longtemps confondues — ne nous apprennent rien ou presque rien du monde extérieur. De plus leur mécanisme est particulier. Tandis que pour les sens spéciaux l'excitation vient du monde extérieur, agit sur les terminaisons nerveuses, et est transmise par voie afférente jusqu'au cerveau ; pour les sensations kinesthétiques, l'excitation part des centres moteurs, supérieurs ou inférieurs, agit par voie efférente, puis le mouvement produit est transmis au cerveau par les nerfs sensitifs et détermine une sensation [1]. Comparé aux sensations dites organiques (ou internes), la kinesthésie offre beaucoup d'analogie avec elles ; mais elle s'en distingue par un caractère important. On a émis l'opinion (Angell, Judd) que les sensations organiques seraient, par nature, *affectives* plutôt que cognitives. Je n'examinerai pas cette assertion qui ne me paraît pas sans valeur. Elle est certainement inapplicable aux sensations kinesthétiques qui nous donnent une connaissance positive de certains états. De plus, on s'est demandé si les sensations organiques peuvent survivre et revivre sous la forme d'images. Cette question obscure a été peu étudiée et par suite n'est pas tranchée. Or, pour les sensations kinesthétiques, le doute n'est pas possible sur ce point.

En somme, les sensations de mouvement occupent une position

1. Je ne dis rien de l'hypothèse tant discutée d'un sentiment d'innervation qui serait *antérieur* à la production du mouvement. Elle me semble abandonnée.

intermédiaire entre les sens spéciaux et les sensations purement organiques.

Si l'on excepte les sensations de poids et de résistance qui sont de nature mixte, parce qu'elles impliquent les sensations cutanées; si l'on excepte encore les individus du type moteur chez qui la conscience des mouvements et de leurs images est d'un ordre supérieur[1], chez la moyenne des hommes, cette conscience est assez vague et ressemble à une sensation plutôt qu'à une perception proprement dite, c'est-à-dire à un phénomène nettement déterminé, localisé et objectivé. Il en résulte que le plus souvent les images motrices n'ont guère de chances d'appartenir à la catégorie des états vifs.

*
* *

Ces images sont comme toutes les autres d'origine sensorielle, tout en formant une classe *sui generis* ayant une nature spéciale. Une remarque aussi simple serait complètement inutile, si la théorie du sentiment d'innervation ou de la conscience de l'effort, n'avait, sous le patronage de Wundt (qui l'a abandonné plus tard) beaucoup contribué à embrouiller ce sujet, en supposant ou en laissant entendre que la conscience du mouvement accompagne dans certains cas le courant nerveux centrifuge.

En bref, qu'est-ce qu'une image motrice?

En termes psychologiques, c'est la reviviscence spontanée ou provoquée de sensations kinesthétiques simples ou complexes éprouvées antérieurement.

En termes physiologiques, c'est l'excitation des zones corticales (quelles qu'elles soient) où aboutissent les sensations de mouvement. Il nous importe peu qu'elles coïncident ou non avec celles des centres moteurs, pourvu qu'il y ait connexion. Ce problème n'est pas du ressort de la psychologie.

Ces images ne peuvent être que des mouvements qui commencent, mais restent internes, sans se réaliser en mouvement objectif.

Toutefois, cette reviviscence a des degrés comme valeur psycho-

1. Comme exemple de ce type, je rappellerai les observations si curieuses que Stricker a faites sur lui-même. On les trouvera exposées en détail dans la *Revue Philosophique* (cf. 1885, t. XVI, p. 188).

logique. Elle peut varier dans ses formes depuis l'hallucination motrice qui n'est pas rare (Ex. : les illusions des amputés) jusqu'à un appauvrissement de la conscience qui est ou paraît absolu. Qu'il me soit permis pour des raisons uniquement d'ordre et de clarté, de ramener la reviviscence des images motrices à trois types principaux, suivant leurs coefficients de conscience. Beaunis, qui a fait des expériences sur la permanence des souvenirs kinesthétiques quant à la longueur et quant à la direction des mouvements, en a conclu « que le souvenir ne disparaît pas graduellement » mais que dans sa régression, on peut distinguer trois moments : le premier est conscient, le second inconscient ou subconcient (il l'appelle organique) est plus stable, le troisième est l'oubli[1]. Cette conclusion diffère peu des types schématiques que je propose :

1° Il y a d'abord les images motrices pures. J'appelle ainsi celles qui sont dépouillées totalement ou à peu près de tout élément accessoire venant des sens spéciaux. C'est dans les rêves qu'elles apparaissent le plus nettement : on croit marcher, courir, nager, voler, manier un outil, se livrer à quelque sport, etc. Elles se rencontrent aussi dans la vie journalière (Ex. : assis chez soi, on croit ressentir le roulis d'une traversée en mer). Elles sont moins nettes, moins isolées, parce que les sens spéciaux ne sont pas endormis. Comme toutes les images, elles sont sujettes, dans leur reviviscence, à des déformations et des lacunes. Il semble pourtant qu'elles subissent moins que les autres ce travail d'érosion qui se produit avec le temps, peut-être parce qu'elles sont moins complexes.

Comme la représentation d'un mouvement est un mouvement qui commence, elle peut quand elle est forte se parachever et devenir un mouvement réel. Ce phénomène de passage à l'acte est très connu et très fréquent chez les impulsifs. Elle peut s'arrêter à mi-chemin sous la forme d'une hallucination motrice : on sait que plusieurs psychologues ont expliqué ainsi la « voix intérieure » des

1. *Les sensations internes*, p. 133 et suiv. Ces expériences consistaient en ceci : 1° Pour la longueur, tracer sur un tableau ou un papier, les yeux fermés, des lignes ou marquer deux points distants l'un de l'autre ; puis après un temps variable, essayer de reproduire exactement ces longueurs ou ces distances ; 2° Pour la direction, il suit un procédé analogue en l'appliquant à des angles aigus, obtus, etc.

Dans ces expériences, il faut aussi tenir compte d'un facteur : le temps, comme guide et comme moyen de contrôle.

mystiques. Ces images motrices du premier type sont celles qui nous occuperons le moins, ayant peu de profit à en tirer.

2° Avec celles du second type, le coefficient de conscience diminue et descend par degrés au subconscient. La majeure partie de ce groupe est formée par les éléments moteurs inclus dans les sensations spéciales : vision, audition, toucher, olfaction et gustation. Pour le moment, je me borne à cette mention succincte : la question doit être étudiée en détail et on le fera plus loin. Remarquons seulement que les impressions kinesthétiques sont, dans ces cas, recouvertes et comme voilées par les impressions lumineuses, sonores, tactiles, gustatives et olfactives : elles sont rejetées en second plan dans la conscience.

L'image motrice peut tomber plus bas, et alors les mouvements sont seulement *pensés* non sentis. C'est l'état normal des individus non moteurs. Toutefois, ces images subsistent puisqu'elles peuvent réapparaître dans certaines conditions que nous avons signalées pour les rêves. Mais il ne reste qu'une disposition qu'il faut bien appeler physiologique puisqu'elle est sans conscience.

Cet affaiblissement peut aboutir à une disparition passagère ou momentanée. Les observations pathologiques le prouvent. Pertes des images verbales (aphasie motrice), du mouvement nécessaire pour écrire (agraphie), perte des mouvements de toute expression (amimie), effacement des mouvements appris pour manier un outil, jouer d'un instrument de musique, même ceux de la station et de la marche (astasie, abasie). Dans ces cas et autres similaires qui sont nombreux, le déficit des images motrices s'établit par voie négative, indirecte, par une interprétation non par intuition.

3° Au dernier degré, les représentations motrices seraient dénommées plus justement résidus moteurs ou organisations motrices, en raison de l'éclipse totale de la conscience qui, suivant une loi psychologique très générale, s'en retire parce qu'elle est inutile. Elles sont des dispositions organisées qui résultent de la répétition des expériences répétées dans l'individu, peut-être aussi dans l'espèce. Elles se révèlent non par un état de connaissance, mais, selon leur nature, par des réactions motrices qui sont perceptibles objectivement. L'observation et l'expérimentation en donnent des preuves. Dans un livre un peu ancien, « sensation et mouvement », Feré a constaté que l'excitation forte de certaines

parties de l'organisme, quoiqu'elles ne suscitent aucun état de conscience, produit comme les sensations conscientes, une dynamogénie qui se manifeste par une augmentation de l'énergie motrice. Récemment le Dr Morton Prince a publié des expériences dont la valeur psychologique semble encore plus grande. Voici ses principales conclusions : « Dans certaines conditions pathologiques des processus subconscients actifs, c'est-à-dire des souvenirs qui n'entrent pas dans la vie consciente de l'individu, peuvent exister. Le souvenir d'émotions disparues peut être conservé et susciter les mêmes réactions motrices que le font les états émotionnels conscients. Les objets non perçus consciemment par la vision périphérique peuvent être perçus par co-conscience[1]. » Suivant l'auteur, ces réactions sont également compatibles avec la théorie qui admet que les processus co-conscients sont psychiques et avec les théories physiologiques ; mais il estime que celles-ci sont trop compliquées.

III

Maintenant nous pouvons aborder notre question principale qui est de savoir si l'on ne pourrait pas attribuer légitimement aux représentations motrices des deux derniers groupes le rôle le plus important dans l'activité inconsciente de l'esprit et si ces processus ne seraient pas explicables par elles avec plus de simplicité et de vraisemblance que par toute autre hypothèse.

Sur la nature foncière de l'inconscient, il y a des auteurs qui ne professent aucune opinion explicite. Ils se bornent à l'admettre comme un x, comme un postulat nécessaire pour la compréhension d'un très grand nombre de faits. D'autres, plus hardis, ont risqué des hypothèses : elles sont réductibles à deux catégories.

La première, très claire et sans équivoque est purement physiologique : l'activité inconsciente est « cérébrale » ; rien de plus et sans aucun caractère psychique.

L'autre est psychologique. Elle a été présentée sous des formes

1. *Journal of abnormal Psychology*, juin-juillet 1908, aux termes usités, subsconscient, inconscient, l'auteur préfère celui de « co-conscience ».

différentes, en des termes différents (moi subliminal subconscient, couches ou niveaux de conscience, etc); mais elles concordent toutes sur un point : c'est que l'inconscient est toujours, à un degré quelconque et sous une forme quelconque, une modalité de la conscience.

L'autre hypothèse est trop simpliste; celle-ci est équivoque, car, sans s'en apercevoir, par une prestidigitation verbale, on refoule la conscience jusqu'à un arrière-fond où rien ne dénote sa présence. Elle est une *connaissance*, au moins vague, de nos états intérieurs; dépouillée de cette marque essentielle, elle n'est plus elle-même, il y a autre chose à sa place. L'acteur, dit Hering, qui vient de jouer le rôle d'un roi, quand rentré dans la coulisse, il a quitté ses insignes et son attitude imposante, n'est plus un roi, de même, les états de conscience, quand ils ont quitté la scène, ne sont plus une forme de la conscience. La conscience, étant une connaissance *immédiate*, n'est pas inférée: elle est constatée.

Comment des psychologues très perspicaces ont-ils pu adopter une hypothèse si ambiguë, pour ne pas dire contradictoire? A mon avis, cela s'explique par une tendance intellectualiste. Sans elle, tout est obscur; elle illumine tout; elle est la forme primordiale et essentielle de la connaissance et l'on suppose que tout ce qui a passé par sa lumière, même enfoui au fond de notre être, reste *cognitif*. Cette illusion de notre intelligence est analogue à celle de l'anthropomorphisme dans la psychologie religieuse et dans celle des animaux.

Si le fond de l'inconscient ne doit pas être cherché dans le connaître, il reste à interroger le sentir et l'agir. Mais la sensibilité n'est pas pure de tout élément de connaissance, puisqu'elle nous révèle nos états intérieurs. Par voie d'élimination, nous sommes conduits à nous demander si l'inconscient ne serait pas fait surtout de résidus moteurs. Dans l'hypothèse que nous proposons, *tout état de conscience est un complexus dont les éléments kinesthétiques forment la portion stable, résistante*. Si l'on me permet une métaphore, ils en sont le *squelette*. Ils assurent la permanence. Quand nos expériences passées sont ensevelies en nous et pourtant subsistent et même agissent (les faits le prouvent) que peut-il rester d'elles sinon la portion qui est le « tissu de soutien », celle qui se passe le plus aisément de la conscience? C'est elle qui rend pos-

sible la reviviscence totale des états passés et de leurs multiples rapports.

Puisque les perceptions sont la forme fondamentale et la source de notre connaissance à tous ses degrés (images, concepts), il est indispensable de revenir sur un point qui a été indiqué plus haut en passant : la présence et la nécessité des éléments moteurs dans la constitution de tous nos états de conscience. Notre hypothèse s'appuyant spécialement sur ce fait, nous ne saurions trop mettre en relief la stabilité des manifestations motrices sous les modalités fluides et évanescentes des sensations.

L'œil, comme on le sait depuis longtemps, est pourvu d'un ensemble de muscles qui lui permettent des mouvements assez nombreux et délicats. Récemment, on s'est avancé beaucoup plus loin. Des auteurs très versés dans la psychophysiologie de cet organe ont soutenu une opinion qui augmente grandement la valeur des mouvements dans l'acte de la vision. Ils ne seraient pas éloignés de la mettre au premier rang. Cette opinion est tellement favorable à notre hypothèse qu'il convient de l'exposer succinctement[1]. Mach est entré dans cette voie en soutenant que l'unité de nos perceptions et de nos images mentales est aussi conventionnelle que l'unité des objets : à une conception statique, il substitue une conception dynamique, nos perceptions et nos images étant non des « empreintes » mais *des groupements de sensations motrices.* Bourdon s'explique avec plus de clarté et de précision. Indépendamment de l'impression rétinienne, il attribue le plus grand rôle pour la perception des formes aux sensations tactiles et musculaires, « pour la perception des positions, aux sensations des paupières ; pour la perception des profondeurs, à la tension des muscles oculaires, produite par la convergence ». Le Dr Nuel[2] qui s'est proposé d'établir une théorie purement objective de la vision, après avoir suivi son évolution dans la série animale, arrive à conclure « que chez l'homme, les données visuelles de la conscience se rattachent uniquement aux modifications du réflexe cérébral par les réflexes oculaires de la direction et de la convergence. *Les représentations visuelles sont toutes motrices.* On ne saurait guère supposer

1. Pour une exposition détaillée, voir Kostyleff : *La crise de la psychologie expérimentale*, Paris, F. Alcan, 1911, p. 121 et suiv.
2. Dr Nuel, *La Vision*, Paris, 1904.

des états de conscience visuelle chez le petit enfant, avant qu'il se soit produit des photo-réactions du corps (par exemple du bras) ».

Ainsi donc, d'après cette thèse, les sensations spécifiques de la vue (les couleurs et leurs variétés innombrables) reposeraient sur une *construction* de nature motrice : et ces éléments moteurs doivent subsister dans l'image visuelle, tant qu'elle demeure inaltérable. Au reste, chez les moteurs, la représentation, lorsqu'elle est un peu vive, s'accompagne d'une ébauche de mouvements *ressentis*. Stricker et d'autres en rapportent divers exemples.

Le sens de l'ouïe dont la valeur intellectuelle n'est pas inférieure à celle de la vue, paraît, au premier abord, assez dénué quant aux mouvements. Chez l'homme, l'oreille externe n'est pas appropriée aux actions motrices qui pour beaucoup d'espèces animales sont un auxiliaire de l'audition. Comme nous l'avons dit plus haut, c'est l'oreille interne (canaux semi-circulaires, ampoulés) qui est kinesthétique. Mais ceci demande à être complété. A l'encontre de la théorie de Helmholtz et pour en combler les lacunes, des physiologistes contemporains, principalement Bonnier[1], soutiennent que « l'audition ne se rattache pas à un processus moléculaire, à la répétition des ébranlements de l'air, mais à un processus molaire (de masse), à un *mouvement* des organes auriculaires suivi d'une excitation du nerf auditif ». La perception sonore est attribuée à un va-et-vient de milieux successifs, petits et suspendus tels que les osselets, le liquide labyrinthique, les tympans cochléaires et la membrane de la fenêtre ronde aboutissant à une irritation continue de la papille. Ici encore, sous les sensations spécifiques, il y a un ensemble qui leur sert de soutien.

La fonction vocale est en rapport si intime avec les sensations de son qu'il convient d'en dire quelques mots. Pour nous, la question se concentre sur le fait de la parole intérieure. Les discussions qui ont eu lieu sur sa nature peuvent être négligées ici sans aucun inconvénient, car il me semble que tout ce qui importe à notre étude peut être réduit à quelques propositions claires et incontestables. Les voici. La parole intérieure est nécessairement constituée par des images vocales, irréductibles aux *seules* sensations des

1. Bonnier. *L'audition*, Paris; Kostyleff, *loc. cit.*

images motrices de l'organe de la voix. Les éléments moteurs, qui existent chez tout le monde, sont plus facilement perçus par quelques-uns (type moteur). Même remarque en ce qui concerne le *chant* intérieur, avec cette différence que la conscience du mouvement s'accentue davantage : rythme, mesure, vitesse, lenteur, affaiblissement, renforcement, etc.

Quel que soit le type prédominant — sensoriel ou moteur — le résultat est le même pour nous. Il y a un « squelette » moteur, fragile ou résistant, suivant qu'il est constitué surtout par la kinesthésie auditive ou que la kinesthésie de l'organe de la voix vient renforcer l'autre.

Nous pouvons passer rapidement sur les autres sens spéciaux.

Dans le toucher proprement dit, les sensations de contact sont tellement emmêlées et impliquées dans les sensations kinesthétiques que, pendant des siècles, on a confondu les unes et les autres sous une dénomination commune; on distinguait tout au plus le toucher passif du toucher actif.

Dans les deux sens du goût et de l'odorat, on ne peut guère attribuer aux mouvements un rôle important. Cependant, la gustation est aidée par les mouvements de la langue et de la cavité buccale. Quant à l'organe olfactif, chez l'homme, il est pauvrement doué, très inférieur à celui de beaucoup d'animaux en qui l'aspiration des narines est renforcée par un appareil nerveux, sensoriel et moteur très développé. Dans un travail spécial [1] en m'appuyant sur des observations assez nombreuses, j'ai fait remarquer que la reviviscence des représentations olfactives et gustatives n'est pas fréquente sous la forme spontanée et plus rare encore par évocation volontaire, quoique certaines personnes en soient capables. Selon moi, cela s'explique par ce fait : que la reviviscence possible d'une représentation est, généralement, en raison directe de sa complexité et *des éléments moteurs* qu'elle *contient*.

Notre exploration à travers les diverses formes de la connaissance pour y signaler la présence des éléments moteurs, serait incomplète, si l'on oubliait les concepts. Leur rôle est un peu effacé, mais ils

1. *Psychologie des sentiments*, 1re partie, ch. XI (F. Alcan).

existent. Quelque opinion qu'on ait sur les processus psychiques qui engendrent les idées abstraites et générales, on ne peut se refuser à admettre qu'ils supposent deux choses : les signes et les données expérimentales dont elles sont la simplification et le substitut.

Le signe peut être un mot ou un symbole conventionnel, comme dans les sciences. Durant le travail de la pensée abstraite, il y a ou une parole intérieure ou une vision intérieure de choses écrites, imprimées. Tout cela peut n'être que vaguement esquissé; mais, au fond, est fait d'images sonores ou visuelles. Nous savons ce qu'elles sont.

D'autre part, le signe, sous peine de n'être qu'un fantôme psychique, un rien, doit recouvrir un *quantum* d'expérience; il n'a de valeur que s'il est réductible à des états concrets; il couvre un savoir potentiel qui est au-dessous de la conscience, mais n'en est pas pour cela moins actif.

En résumé, nous avons trouvé partout des mouvements ou des représentations de mouvements, et cela ne doit pas surprendre. L'activité motrice est la réponse que l'homme et les animaux font aux excitations qui viennent du dehors ou du dedans. C'est leur part dans l'opération qui constitue les sensations et les perceptions; c'est parce qu'elle fait la synthèse des impressions sonores, colorées, tactiles, qu'elle en est la charpente et le soutien, le principe de permanence, l'élément résistant qui n'a pas besoin de la conscience pour durer[1].

IV

Il serait désirable, maintenant, de soumettre l'hypothèse proposée à une vérification par les faits. Malheureusement, on en est réduit à produire des vraisemblances plutôt que des preuves. Il est vrai que, sans cela, notre thèse ne serait plus une hypothèse.

I. Cherchons d'abord dans le mécanisme de l'association. Jusqu'ici nous avons traité les perceptions, images et concepts comme s'ils étaient des unités isolées. C'est un procédé commode pour

1. Pour le moment, je reste confiné dans les opérations intellectuelles. Je m'abstiens de toute étude sur le rôle des mouvements et des images motrices dans la vie affective. Ce sera le sujet d'un autre article.

l'étude analytique et il nous a servi à montrer que tous ces états renferment des éléments moteurs dans leur composition. La réalité est autre : il n'apparaît guère d'états de conscience isolés; ils sont inséparables de leur *rapport*.

En raison de la loi d'irradiation ou de diffusion — énoncée plus haut — les mouvements deviennent le « tissu de soutien » de la vie psychique tout entière, l'analogue du tissu conjonctif dans la constitution des organes. Les innombrables rapports sans lesquels notre vie psychique n'existerait pas ou ne serait qu'une succession de feux-follets, se font par eux et sont consolidés par eux.

La valeur psychologique des mouvements ayant été très longtemps méconnue, on a été conduit à une conception *statique* de la mémoire : celle des souvenirs conservés tout faits, celle des « empreintes » avec ses variantes dont les physiologistes sont principalement responsables. Actuellement, une explication *dynamique* tend à prévaloir. Plusieurs psychologues (Münsterberg, Godfernaux, Claparède, etc.) soutiennent que, au fond, *toute association est une association de mouvements*. En 1879, sans voir pourtant toute l'importance des mouvements, nous avons essayé d'expliquer le mécanisme de la mémoire par des « associations dynamiques »; ce qui peut se résumer comme il suit. La mémoire suppose non seulement une modification des éléments nerveux, mais aussi et surtout *la formation entre eux d'associations déterminées pour chaque événement particulier*, l'établissement de certaines associations qui, par la répétition, deviennent aussi stables que les connexions anatomiques primitives. Selon moi, ce qui importe comme base de la mémoire, ce n'est pas la modification imprimée à chaque élément, mais la manière dont plusieurs éléments se groupent pour former un complexus[1]. Ainsi la représentation nette d'un monument ou d'une personne consiste dans la réapparition simultanée et cohérente des images visuelles et des images kinesthétiques, issues d'une perception antérieure et dans la synthèse des actions nerveuses correspondantes, quelles qu'elles soient et dans quelque partie du système nerveux (périphérique ou central) qu'elles soient situées.

Des expériences dues à Münsterberg tendent à prouver la

1. Pour une étude complète sur ce point, nous renvoyons à nos « maladies de la mémoire », ch. I, p. 18 et suiv.

grande importance des mouvements dans le mécanisme de l'association.

On discute, dit cet auteur, sur la question de savoir si outre la ressemblance interne des idées, il n'y a pas d'autres causes d'association telles que la simultanéité ou la succession. Il n'est pas douteux en fait qu'il y ait des associations par succession (série de sons, de mots, d'événements), mais l'auteur croit pouvoir soutenir qu'il n'y a jamais d'association immédiate des représentations successives. La liaison d'impressions successives *a*, *b*, *c*, *d* peut avoir lieu de deux manières. Ou bien *a* n'a pas encore disparu de la conscience quand *b* y apparaît et ainsi de suite; alors c'est en réalité une simultanéité qui agit. Ou bien, chaque excitation produit un mouvement réflexe; par exemple une image verbale produit les mouvements d'articulation, ceux-ci un autre et ainsi de suite, en sorte que tous ces complexus de mouvements se lient entre eux. Si l'idée *b* suit l'idée *a* ce n'est pas parce que *a* éveille *b*, comme on l'admet généralement, mais *a* suscite le mouvement A qui suscite le mouvement B et B éveille *b* dans la conscience; B suscite C et ainsi de suite.

Pour soumettre cette théorie au contrôle de l'expérience, l'auteur a recherché si les associations successives sont encore possibles lorsque l'on exclut l'exercice des mouvements concomitants aussi bien que la perception simultanée des termes voisins dans une série. Il a adopté le dispositif suivant. Un tableau noir sur lequel on peut faire glisser une bande noire de 2 décimètres qui présente une petite ouverture carrée; une ligne de lettres est écrite sur un tableau dont chacune apparaît successivement à travers l'ouverture par suite du glissement de la bande : chaque lettre reste visible une seconde. Ces lettres sont disposées de manière à ne former aucun mot et l'expérimentateur ne doit pas les connaître d'avance.

La première série d'expériences consiste à lire ces lettres, puis quand elles ont disparu, à les répéter aussi exactement que possible. On peut réussir avec des séries de 4, 5 et jusqu'à 10 lettres. Les séries de 4 à 7 lettres sont répétées exactement sans exception, au delà, il y a quelques erreurs.

La seconde série d'expériences consiste à procéder comme ci-devant, mais de plus tout en fixant son regard sur les lettres, le sujet doit calculer de tête à haute voix (exemple, additionner 7 + 7 etc.), jusqu'à ce que la dernière lettre apparaisse. Dans ce cas, d'abord on ne peut pas dépasser la série de 7 lettres; dans la série de 6, il y a pour un tiers une lettre fausse; pour les deux tiers la reproduction est exacte. Mais pour une série de 100 expériences avec 4 lettres, on trouve : 6 fois une lettre fausse, mais dans 52 cas l'ordre de reproduction des lettres est faux; avec 5 lettres, 64 cas d'ordre faux, avec 6 lettres 83 cas. (Exemple *l g h t* au lieu de *h g l t*; *c p i s e*, au lieu de *p s i c e*, etc.

Faut-il attribuer la différence des deux cas à l'intervention de l'attention? L'auteur rejette cette hypothèse. D'après lui, les différences, dans le second cas, viennent de ce que l'appareil vocal est complètement séquestré, que les lettres ne peuvent être répétées et que, étant occupé à compter, nous ne pouvons retenir intérieurement une lettre, quand la suivante se présente. L'association simultanée fait défaut, en même temps que l'exercice des mouvements : la conscience saisit bien les impressions successives et peut les reproduire, mais chacune d'elles reste isolée et l'une n'éveille pas l'autre.

Smith a fait des expériences analogues qui ont donné les mêmes résultats. Toutefois, il a employé un procédé qui ne permet pas l'objection possible d'une distraction qui serait causée par cette double opération. (Voir *Année psychologique*, t. III, p. 458.)

Voici un petit fait que tout le monde a pu observer. On cherche le nom d'une personne ou d'une localité : on a conscience qu'il commence par une lettre déterminée, soit B; c'est tout: on s'oriente sur cette piste. Plusieurs noms apparaissent tour à tour et sont réprouvés. Après plusieurs efforts infructueux, quelquefois spontanément, le mot entre enfin dans la conscience; il est trouvé. — Examinons ce petit fait. Les images motrices et visuelles ou sonores (ou les deux à la fois) qui constituent ce mot sont évoquées. Cet élément psychique, si mince qu'il soit, a contracté antérieurement des rapports très nombreux avec d'autres éléments de son espèce, par suite, l'irradiation motrice peut se produire dans plusieurs sens, évoquer des combinaisons de lettres qui ne sont pas celle qu'on sollicite. Nous dirons en termes physiologiques que les mêmes éléments entrent dans des combinaisons différentes, pouvant susciter des décharges en diverses directions, il suffit de circonstances infiniment petites pour mettre en activité un groupe au lieu d'un autre et produire en conséquence des effets différents. L'explication la plus simple et la plus vraisemblable nous semblera donc celle d'un travail inconscient ou subconscient réductible à des actions motrices.

Les associations dites *médiates* admettent la même explication; mais le cas est plus simple. Un état de conscience en suscite un autre sans liaison apparente avec lui : en observant avec quelque soin, on découvre un intermédiaire qui justifie le passage de l'un à l'autre. A la vérité, ce n'est qu'une induction, mais elle s'impose

par sa vraisemblance. Quelques sceptiques, pour plus de sûreté, ont institué des expériences dont les résultats ne s'accordent pas : les uns sont pour l'affirmative, les autres pour la négative. J'opte pour l'affirmation, ayant plus de confiance en une observation attentive qu'en des expériences artificielles et factices.

W. Hamilton, qui le premier a étudié cette forme d'association, l'a comparée à la *transmission de mouvement* qui ne se révèle visiblement qu'aux deux bouts dans une série de billes suspendues et en contact, la transmission intermédiaire restant inaperçue. Cette comparaison, je la tiens pour un *fait réel* dans l'association médiate. Dans le processus total, le moment du passage reste étranger à la conscience et me paraît constitué par les éléments moteurs seuls : la restitution *ad integrum* de l'état intermédiaire n'a pas lieu, peut-être faute de temps suffisant : On sait que l'acte de conscience exige un *quantum* de durée (déterminé par la psychométrie) qui est indispensable, et la rapidité du travail cérébral ne permettant pas ce minimum, la conscience n'apparaît pas[1].

II. — Depuis une dizaine d'années, on a étudié sous le nom d'*Attitudes* une manifestation de la vie psychique dont la valeur avait été insuffisamment appréciée et même souvent méconnue. Le premier, dans ses recherches expérimentales sur le Jugement, (1901) Marbe a employé le mot *Bewusstseinslage* (position de la conscience) qui depuis a prévalu parmi les psychologues allemands. En Amérique, on a adopté le terme équivalent « attitudes » qui est devenu d'un emploi courant dans ce pays. Il a été critiqué. On a prétendu qu'il n'apprenait rien de nouveau ; d'un autre côté, l'un des promoteurs de ces études, les qualifie de « découverte ». Laissant de côté ces exagérations contraires, nous croyons que ces expériences et les conclusions qu'on en a déduites — quoiqu'elles aient encouru des reproches — sont une contribution importante à la psychologie des mouvements. De plus, l'emploi du mot « attitude » dans un sens très déterminé, restreint, a l'avantage d'isoler et de mettre en relief le problème que ces états spéciaux évoquent.

1. On pourrait encore mentionner les contributions très importantes pour la psychologie des mouvements de l'École russe (Bechterew, Pavlof, etc.). Nous les réservons pour un article ultérieur.

Considérées analytiquement, les attitudes sont des formes *sans matière, sans contenu*. Elles n'ont pas d'existence indépendante; elles ne peuvent être connues, pensées isolément. Elles ne sont qu'un moule, mais qui impose sa marque aux états de consciences intellectuels et affectifs. Judd dit avec raison : « Le mot attitude est le seul qui puisse être appliqué d'une manière appropriée à la fois à la réaction personnelle et au processus mental. »

Entre toutes les attitudes, la principale est, sans contredit, l'attention, quoique la psychologie allemande, en ait peu ou point parlé : elle est un état, une disposition, une posture de la conscience qui consiste en effort et en spécialisation. Il n'y a rien de plus à porter à son compte comme manifestation psychique.

On a donné comme types d'attitude le doute, la conviction, la surprise, l'étonnement. Il y en a d'autres, mais si la définition est fatalement vague, ces exemples suffisent à la préciser et à fixer les idées.

Les attitudes ont pour nous un double intérêt par leurs rapports avec l'activité motrice et avec la vie inconsciente de l'esprit.

1° Sur leur nature on a été sobre de théories et vague comme conclusion[1]. Les uns lui attribuent une origine affective: en réalité, l'émotion les suscite, mais ne les constitue pas. D'autres préfèrent une explication intellectuelle et en font des formes de la pensée tout en déclarant que la conscience qu'on en a « est vague et intangible » : c'est naturel. L'attitude étant une forme, ne devient connaissable que par son adjonction à des sensations, des images, des idées, des émotions; seule et par elle-même, elle ne peut être la matière d'une connaissance.

Pour nous, elle est un mode de l'*activité motrice*. L'attitude est une position de l'individu qui s'apprête à recevoir : ce qui suppose une adaptation de mouvements. Physiologiquement, le processus central qui détermine des décharges motrices dans les muscles

1. On trouvera un exposé critique des travaux allemands, dans Titchener : *On the experimental Psychology of Thought processes*, New-York, 1909, avec une ample bibliographie. Les principaux sont ceux de Ach sur la volition et la pensée, de Messer sur l'investigation expérimentale de la pensée, de Watt (sous un titre analogue), de Orth sur le sentiment et les attitudes. — En France, Alfred Binet : l'*Étude expérimentale de l'Intelligence*. On a quelquefois confondu les attitudes avec la « pensée sans image », ce qui me parait une erreur due à des tendances intellectualistes, je tiens les deux cas pour différents et j'y reviendrai dans un autre article.

est la condition immédiate des attitudes, tout comme le processus central des zones sensorielles est la condition immédiate de la conscience des sensations.

Au reste, je constate que pour Titchener et Ach, la marque caractéristique des attitudes est une « mise en garde » (*awareness*). N'est-ce pas, sous une forme moins nette et moins explicite, un équivalent de notre conclusion?

2° Les attitudes n'ayant qu'un très faible coefficient de conscience, nous sommes avec elles à la limite du monde de l'inconscient. En étudiant les auteurs précités, j'ai été souvent obsédé par l'idée de ce voisinage, en m'étonnant de leur mutisme sur ce sujet. Pourtant, quelques-uns, surtout à propos de la « pensée sans images », font quelques allusions vagues.

Seul Messer, négligeant les ambages et les néologismes de ses émules, paraît résoudre simplement les attitudes en ce qu'on appelle d'ordinaire l'inconscient. « J'admets, dit-il, que les processus psychiques sous-jacents à une pensée explicitement formulée, peuvent suivre leur cours sous toutes sortes de formes abrégées se télescopant l'une l'autre, faisant plusieurs appels à l'énergie psychologique emmagasinée. Aux processus psychiques réels, nous pouvons substituer ici une disposition cérébrale. Ces processus inconscients varient en intensité suivant les circonstances et jettent par conséquent plus ou moins de lumière dans la conscience. »

En somme, nous avons essayé d'établir que chaque état intellectuel (perception, image concept) pris isolément contient des éléments kinesthétiques plus stables que les éléments sensoriels spéciaux. Nous avons aussi montré l'importance des mouvements dans les associations et combinaisons; ils forment une chaîne de soutien. Les attitudes sont aussi des mouvements de résistance, mais plus extérieurs... Pour me faire mieux comprendre, je risque une comparaison. Les naturalistes disent qu'il y a des squelettes intérieurs — ceux des vertébrés — qui soutiennent les masses molles de l'organisme et des squelettes extérieurs — ceux des arthropodes — qui couvrent, protègent les masses molles sous leur enveloppe de chitine. De même, on serait porté à croire que, tandis que dans les divers modes de la connaissance, l'élément moteur est *encastré*,

est une portion *intrinsèque* du complexus total; l'attitude, tant qu'elle dure est un moyen *extrinsèque* de soutien et de résistance sans lequel les états de conscience resteraient une matière plastique et diffluente.

V

Le rôle des représentations motrices dans la conservation des souvenirs ne me paraît avoir été entrevu que par un très petit nombre de psychologues et sous une forme indécise. Richard Semon, dans son livre *Die Mneme*, plein d'idées originales, mais dont la terminologie et les néologismes rebutent le lecteur, a tenté une étude dynamique, fonctionnelle de la mémoire, réductible à des mouvements; mais en raison de sa généralité, elle ne précise guère : c'est une métaphysique plutôt qu'une œuvre de psychologie pure. — La tendance d'Urban et de Witasek est beaucoup plus psychologique. Leur but est fort différent du nôtre : c'est l'étude du procédé de généralisation des images affectives. Pour l'expliquer, ils admettent une « constante dynamique » ou « motrice » qui représente les « processus *moteurs* appartenant en commun à un groupe d'expériences émotionelles ». — Mais c'est Baldwin qui, dans plusieurs occasions, se rapproche le plus de nous. A propos d'une autre question (celle de la mémoire affective et de la reconnaissance du souvenir) il déclare « qu'il est disposé à admettre les images affectives et motrices de Ribot, à condition qu'on entende par là les éléments *formels* des états de sentiment ». Peu enclin aux explications intellectualistes, il soutient « que l'on entend à tort toute présentation dans le sens cognitif; que les sentiments sont aussi des présentations mais qu'on veut trop les faire rentrer dans le moule de la connaissance[1] ».

Pour ma part, je viens d'essayer de montrer que l'activité motrice pénètre et enveloppe notre vie psychique et en est la portion solide. Physiologiquement, elle dépend du système nerveux moteur, central et périphérique, agissant par impulsions spontanées ou volontaires et, de plus, du système nerveux sensitif qui

1. R. Semon. *Die Mneme*, Leipzig, 1908. W. Urban, *Psychological Review*, mai et juillet 1901. Witasek : *Zeitschrift für Psychologie*, t. 25. Baldwin, *Revue philosophique*, mai 1909 avec ses références.

transmet à la couche corticale du cerveau les impressions kinesthétiques. Psychologiquement, sous la forme de présentations ou de représentations, elle contribue à la formation de chaque état de conscience, à leurs associations, enfin, elle constitue ces dispositions générales et momentanées qu'on nomme des attitudes.

Resterait à l examiner sous une autre forme — comme substratum de la vie inconsciente; mais l'exposition détaillée de cette hypothèse qui n'est pas sans difficultés et sans lacunes serait prématurée, car nous n'avons encore rien dit des mouvements, réels ou réprésentés, dans leurs relations avec la vie affective.

Pour terminer, je me borne à quelques conclusions provisoires.

Notre hypothèse nous paraît échapper à deux difficultés.

D'une part, à l'explication équivoque qui sous le couvert du terme subconscience, paraît supprimer la conscience (connaissance) tout en la maintenant en fait, en la supposant existante sur un autre plan, à un niveau inférieur.

D'autre part, à l'assimilation de l'existence latente de l'inconscient à un néant psychique, ce qui rend incompréhensible la reviviscence des images, ainsi que son influence et son action indéniable sur notre conduite.

C'est seulement lorsque notre étude sera complète qu'on pourra juger si l'hypothèse la plus acceptable n'est pas celle qui explique par les représentations motrices, leurs rapports et leurs connexions, une forme d'activité qui dans son fond et ses résultats est psychique, quoiqu'elle reste en dehors de la conscience.

TH. RIBOT.

LA SUBSTITUTION PSYCHIQUE

(*Fin* [1]).

II. — SUBSTITUTION ET TRANSFORMATION

IV. — La substitution et son pivot.

§ 1. — La substitution suppose évidemment la permanence. Nous ne pouvons apprécier ce qui est transformé que par rapport à ce qui demeure fixe, d'une fixité peut-être relative et provisoire. De même nous ne pouvons apprécier le mouvement que par rapport à ce qui reste à certains égards, immobile.

Naturellement l'importance de la partie qui reste fixe, de ce que j'appellerai le pivot de la substitution varie avec l'importance de la substitution et elle est à peu près en raison inverse de celle-ci, très grande quand celle-ci est légère, relativement faible quand celle-ci grandit. Quand un mot se substitue à un autre dans une phrase, et dans le cas de *lapsus linguæ*, il est évident que la conservation est énorme relativement au changement. Au contraire si un système considérable, comme la seconde personnalité de Félida X ou de Louis V.... se substitue à un ensemble assez large de sentiments et de manières d'être, la partie qui subsiste peut sembler relativement peu importante. Entre les deux extrêmes, nous trouvons échelonnés bien des cas de substitution plus marquée que la première et moins marquée que la seconde. Mais dans tous les cas nous constatons ce double fait du changement d'une part et de l'identité de l'autre.

Quand la substitution est peu importante, on ne s'en aperçoit souvent pas. Une idée, un sentiment sont toujours plus ou moins modifiés par les circonstances de la vie, par le heurt des pensées

1. Voir le numéro de février 1912.

et des impressions. On n'y prend pas garde parce que cela n'a pas d'importance pratique, tant que le sens, la direction du système reste sensiblement le même, c'est-à-dire tant que la substitution est plutôt conservatrice que modificatrice. On n'est frappé de ce changement que lorsqu'il a pris une certaine importance, quand une occasion vient le mettre en lumière, en nous montrant que, dans des circonstances données, nous pensons et nous agissons autrement que nous n'aurions fait jadis.

Il y a ainsi des crises qui se déclarent au moment où nous nous apercevons que le pivot des substitutions a changé, il s'en révèle dans tous les ordres de faits psychiques. Un amant croît être encore amoureux. Pourtant le sentiment qui l'enivrait s'est peu à peu modifié. A la passion s'est substituée une habitude, à l'ardeur une sympathie paisible, et même un éloignement encore inaperçu. Un jour, une épreuve quelconque, parfois un événement presque négligeable, l'oblige à se rendre compte qu'il n'aime plus. Un croyant accueille certaines idées nouvelles, il pense qu'elles ne contrarient pas sa foi qu'elles la soutiennent peut-être. Il les laisse se développer et désorganiser sa croyance. Un jour il s'aperçoit soudainement ou quelqu'un lui révèle que le terrain est miné, que les anciennes croyances s'ébranlent. Inversement on ne croit aimer que d'amitié, un jour une impression de jalousie révèle que l'amour s'est substitué, sans qu'on l'ait su, au sentiment plus calme qui l'amena. On étudie une doctrine pour la critiquer, on en fait siennes, les idées, les tendances, et à un moment donné il faut reconnaître qu'on l'a peu à peu adoptée comme vraie dans son ensemble. En général nous n'avons guère conscience de nos changements, lorsqu'ils se font lentement et que l'orientation de l'esprit n'est pas brusquement modifiée. Les substitutions qui s'opèrent toujours ne paraissent pas l'entamer. Et puis un jour on reconnaît qu'on n'est plus un enfant, un autre jour et lorsqu'on se croit encore en pleine vigueur, on sent une fatigue inaccoutumée, où l'on s'aperçoit clairement qu'on ne sent plus et qu'on n'agit plus, en une circonstance donnée, comme on aurait fait autrefois, et l'on voit que l'on a vieilli.

§ 2. — Il y a donc une forme, une unité de tendance, un système plus ou moins large et plus ou moins bien unifié qui subsiste, pendant que quelques-uns de ses éléments changent, pendant que la

matière se renouvelle, ou qui paraît subsister. Il semble bien évident que quelque chose demeure. Si la phrase ne restait pas identique, comment pourrions-nous dire qu'un mot a changé en elle? Si une théorie d'ensemble ne subsistait pas, comment reconnaître qu'un de ses éléments s'est modifié? Si l'ensemble des phénomènes psychiques et organiques ne restait semblable à lui-même, comment dire même qu'une personnalité s'est transformée? Pour qu'un employé se substitue à un autre employé il faut évidemment qu'une administration subsiste, et pour que Charles X succédât à Louis XVIII il fallait bien que le royaume continuât à vivre. Si même nous pouvons dire en un sens que le président actuel de la République est en quelque sorte un successeur de Louis XIV, c'est que la France dure encore. Et si les Français ont remplacé les Gaulois, c'est que le territoire où les uns et les autres ont vécu, est resté à peu près le même à travers la série des siècles. C'est ainsi que nous pourrons relier l'état actuel à l'état le plus ancien connu par des intermédiaires qui semblent amoindrir en les émiettant, les différences entre les états extrêmes de la série.

§ 3. — Cependant, remarquons-le, cette permanence est, en un sens, illusoire. La substitution d'un élément à un autre, ne transforme pas seulement un élément, elle transforme toujours un peu le système où le changement se produit. On peut bien dire que le fameux couteau dont on change alternativement la lame et le manche reste toujours le même couteau. Cependant il faut encore savoir ce que l'on entend par là. La fonction de l'instrument est toujours la même, et chacun de ses états successifs est relié à l'état précédent, en ce sens que quelque chose (supposons-le au moins pour ne pas compliquer inutilement la question) passe de l'un dans l'autre. Le pivot de la substitution est d'une part matériel, et c'est tantôt le manche et tantôt la lame, mais d'autre part aussi il est idéal et d'ordre abstrait et c'est la fonction même du couteau. La fonction reste, mais ses organes changent.

Il en serait de même, dira-t-on, si l'on changeait tout le couteau à la fois. Et cela est vrai. Et il est vrai aussi que tant que la fonction reste la même, elle donne à l'ensemble auquel elle se rattache une sorte d'unité. Nous sommes ainsi portés à appeler le « même » outil, le « même » fonctionnaire, un outil, un employé qui n'est pas identiquement le même qu'un autre mais qui accomplit la même

fonction, qui remplit les mêmes offices. Si bien qu'on est quelquefois obligé de s'expliquer minutieusement pour indiquer le degré d'identité de ce dont on parle.

C'est que la forme importe plus que la matière et la fonction que l'organe ou plutôt la matière n'a de valeur que par son aptitude spéciale à prendre telle ou telle forme et l'organe (physiologique, psychique ou social) n'a d'importance que par son aptitude à s'acquitter de telle ou telle fonction. Aussi est-il assez naturel d'attribuer l'identité à la forme et à la fonction et de dire que l'essentiel demeure tant qu'ils ne changent pas visiblement ou qu'ils ne changent que d'une manière systématisée. Mais il y a là, irrésistible, une cause de confusion et de malentendus sur laquelle je n'ai pas à insister ici davantage.

§ 3. — Examinons seulement de ce point de vue la substitution psychique. La fonction change de l'élément qui disparaît à celui qui l'a remplacé, et très différemment selon les cas.

Elle peut toujours se rattacher à une même formule abstraite, exactement comme l'élément substitué peut être considéré comme se rattachant au même organisme psychique, qui pourtant, quand ce ne serait que pour l'introduction même de cet élément, ne reste plus dans son ensemble absolument le même. Le fait nouveau doit remplir, dans l'ensemble du fonctionnement de l'esprit, une tâche analogue à celle que remplissait l'ancien. Mais si cette analogie peut être assez rigoureuse en certains cas, elle peut aussi devenir extrêmement vague, moins évidente que les différences.

Si, dans une phrase, je substitue à un mot, un mot synonyme, la fonction du mot nouveau est à peu près semblable à celle de son prédécesseur et il le remplit à peu près de la même manière.

Mais si je substitue, volontairement ou non, à un mot quelconque un mot de sens opposé, le nouveau mot remplit bien une fonction analogue à celle du précédent mais il la remplit d'une manière toute différente. Et la phrase elle-même, continue à tenir son rôle de phrase, mais elle devra s'employer bien autrement.

Généralement quand nous disons qu'une idée remplace une autre idée, c'est que celle-ci, tout en gardant à certains égards la même fonction que l'autre, ne s'en acquitte pas de la même manière. S'il en était autrement en effet, nous ne dirions pas qu'une idée s'est substituée à une autre.

Et ce nous est une autre occasion de reconnaître le sens très relatif du mot « même » et comment il se rapporte à la fonction plus qu'à la substance. En fait nous n'avons jamais deux fois la « même » perception, ni la « même » idée, si l'on suppose que le mot « même » indique une identité complète. L'idée d'aujourd'hui a beau ressembler à celle d'hier, et celle d'hier à celle d'il y a quinze jours, aucune de ces idées n'est « la même » qu'aucune autre. Elles diffèrent aussi par bien des petits détails. Même une perception, une idée qui se prolongent, qui durent plus qu'un instant, qu'un « point de temps » se transforment en elles-mêmes et par leurs rapports avec ce qui les entoure et change aussi. Et sans doute on en doit conclure que rien ne subsiste, mais, si l'on songe à ce que cela peut bien être qu'un instant, ne faudrait-il pas en conclure aussi que rien n'existe?

§ 4. — Cependant si la fonction se transforme, il reste quelque chose d'elle, une forme abstraite au moins et la substitution ne se comprendrait pas sans cela. La part qui reste est extrêmement variable selon les cas. Parfois elle est très considérable. En général quand un synonyme se substitue à un synonyme dans une phrase usuelle, la fonction est conservée au point que nulle différence ne devient appréciable. On peut citer encore tous les cas de ce qui nous paraît être la persistance ou la permanence d'une impression ou d'une idée puisque un fait psychique n'est jamais identiquement le même qu'un autre, les cas où la conservation de la fonction est si parfaite que nous ne nous apercevons pas du changement de l'organe. Dans les substitutions de conservation la substitution d'un fait à un autre n'a pour but que de maintenir la qualité et l'existence effective de la fonction. La vie sociale nous offre beaucoup d'exemples de ces substitutions dans les administrations aux cadres arrêtés et fixes. La vie psychique nous en présente également un grand nombre.

Mais quand la fonction change, cependant elle ne change encore que pour se conserver, ou, si l'expression semble paradoxale, pour conserver une forme abstraite, une fonction générale qu'elle représentait jusqu'ici et qui sera désormais représentée par une autre fonction concrète.

Ici encore la vie sociale nous renseigne sur la vie mentale. Quand Luther voulut substituer à la conception catholique de la religion une autre conception, il ne voulut pas détruire le chris-

tianisme, mais au contraire le réformer et l'épurer. Quand Voltaire attaquait la religion chrétienne, il ne voulait pas détruire la croyance en Dieu, mais substituer à l'ancienne forme une forme religieuse différente et qui lui paraissait meilleure. Et quand Guyau annonçait l'irréligion de l'avenir, s'il tendait à supprimer la religion, il ne voulait pas précisément supprimer l'esprit religieux, le besoin d'union des esprits et des cœurs, et l'association de l'homme à quelque existence supérieure. Il comparait lui-même sa fonction à celle d'un missionnaire catholique et retrouvait l'identité abstraite sous l'opposition vivante des tendances. Pareillement ceux qui ont substitué la république à la monarchie n'ont pas voulu détruire le gouvernement, et ceux mêmes qui voudraient détruire le gouvernement prétendraient par là conserver ce pourquoi le gouvernement existe, l'harmonie sociale et l'association des individus.

De même quand une idée en remplace une autre dans un esprit, si elle organise différemment les faits elle tend cependant à les organiser, souvent dans le même sens. Par exemple un transformiste, substituera à l'idée de l'hérédité des caractères acquis l'idée contraire, en pensant par là non point détruire, mais au contraire rendre plus robuste sa doctrine. Quand un amour se substitue à un autre amour, le besoin d'aimer continue à être satisfait, et si l'ambition se substitue à l'amour, c'est la tendance à maintenir et à développer la personnalité qui va profiter de ce moyen nouveau comme elle profitait de l'autre.

En somme chaque fois qu'une substitution s'opère, il s'établit une transformation dans les moyens employés au service d'une fin. Mais chaque moyen est une fin pour les éléments qui le composent et le constituent. Inversement, chaque fin est un moyen au service d'une fin plus haute. Le mot est une fin pour les éléments sensoriels et moteurs qui le composent, il est un moyen pour la phrase, la phrase, fin pour le mot, est un moyen, un élément pour le discours, l'idée est un moyen pour la théorie, la théorie pour la doctrine, la doctrine pour l'organisation intellectuelle, l'organisation intellectuelle pour la vie, la vie de l'individu pour la vie sociale, ou pour la manifestation de quelques lois abstraites.

Ces fins et ces moyens ne sont pas toujours distribués dans

le même ordre, et leur hiérarchie varie selon les individus, du point de vue desquels nous devons regarder les choses puisque nous avons pris ici la question de la substitution comme une question psychologique. Chez quelques-uns, la vie intellectuelle est subordonnée à la vie en général, chez d'autres l'existence ne sera qu'un moyen au service de l'esprit. Il en est qui subordonnent leur personnalité à l'ensemble social dont ils font partie et qui est représenté en eux par des idées et des tendances. D'autres au contraire ne verraient dans la société qu'un moyen pour l'exaltation et la glorification de leur personnalité. Il nous suffit ici de constater ces différences et de voir qu'elles interviennent dans l'appréciation d'une substitution.

§ 5. — Enfin ce que nous avons dit tout à l'heure sur les effets secondaires des substitutions nous indique encore une nouvelle réserve à faire sur la permanence du « pivot ». La partie de l'esprit, matière et forme, qui persiste après la substitution est transformée par cette substitution même.

La troisième phase de la substitution que nous avons examinée déjà ne laisse pas intact, en effet, le pivot de la substitution. Parmi les réactions qui la constituent, un grand nombre altèrent la partie du système qui a subsisté. Quand le roi change, c'est le royaume entier qui peut être progressivement, et plus ou moins vite, transformé à bien des égards. De même quand une idée change dans un système d'idées ou un sentiment dans un système de sentiments, la substitution tend dans une certaine mesure à faire subsister le système mais tout en le faisant subsister elle peut le modifier, et ce changement est parfois la condition de sa durée. Une impression nouvelle qui s'insinue dans une affection peut en transformer assez fortement le caractère primitif, on en a un exemple dans une sympathie qui se transforme en amour. Une idée qui en remplace une autre dans une doctrine peut arriver à la transformer si bien que certains ne la reconnaîtront plus. Qu'on pense, par exemple, à ce que devient le transformisme pour quelques partisans des idées de M. Quinton. A l'idée de progrès indéfini qui le caractérisait chez d'autres penseurs s'est substituée l'idée d'une série de moyens de conservation, d'une suite de changements dont le but n'est pas d'amener des états supérieurs de l'être, mais de conserver un état déjà atteint,

menacé par le changement des conditions d'existence. L'esprit de la doctrine en est singulièrement modifié.

Ainsi il est vrai de dire à la fois que la substitution conserve l'esprit et aussi qu'elle le transforme. Elle lui permet de vivre, mais précisément pour cela elle le modifie constamment. Elle ne peut exister sans un pivot permanent, ce qui change ne peut être apprécié que par rapport à ce qui reste, mais ce qui reste est aussi directement et indirectement transformé par ce qui change. Ainsi se développe notre notion de l'esprit, elle-même, par des rectifications progressives qui la transforment continuellement.

Mais les substitutions changent de caractère et d'importance, les actions et les réactions qu'elles provoquent sont plus ou moins nombreuses et plus ou moins fécondes, les changements qu'elles déterminent plus ou moins compliqués et plus ou moins larges et les parties qui subsistent se modifient elles-mêmes de manière très différente selon les circonstances et selon les esprits.

V. — La vacance.

§ 1. — La substitution ne s'opère pas toujours immédiatement, et même lorsqu'elle se fait aussi rapidement qu'il est possible, le fait même du changement a toujours une certaine durée. Les deux premières phases de la substitution se pressent et se mêlent et cependant la pleine réalisation de la seconde est séparée de la première par un intervalle de temps souvent appréciable et parfois assez long. Il se produit une vacance, un interrègne pendant lequel se produit ordinairement un certain trouble des fonctions psychiques, accompagné de phénomènes caractéristiques et plus ou moins nets. Alors l'activité de l'esprit hésite, s'arrête, un peu désorganisée. A ce trouble remédie parfois, dans une certaine mesure, ce qu'on pourrait appeler un gouvernement provisoire de l'esprit, un ministère chargé de l'expédition des affaires courantes, ou bien, s'il s'agit de faits de peu d'importance, une routine établie depuis longtemps et qui continue à fonctionner par habitude.

§ 2. — Quand la substitution est très peu importante, elle passe inaperçue et le trouble n'est pas visible. Il se produit parfois un fait assez singulier et que j'ai rappelé déjà, et qui est bien observable dans les cas de *lapsus linguæ*. C'est que l'élément substitué

quoique très différent de l'élément absent et préparé à de tout autres fonctions s'acquitte, pour un moment, de celles de son prédécesseur sans qu'il en résulte un trouble sensible, et même sans qu'on s'en aperçoive. Souvent, la personne qui fait un *lapsus linguæ* ne prend aucune conscience de son erreur, il est des gens qui disent à chaque instant un mot pour un autre. Leur idée reste la même et ils sont surpris quand on leur fait remarquer leur erreur. Le mot ici n'éveille pas du tout, ou n'éveille que d'une façon tout à fait imperceptible, les idées et les impressions auxquelles il est normalement associé. Au contraire, il s'associe à des idées qui lui sont étrangères, les soutient dans l'esprit. Il se substitue au mot qu'il remplace non seulement dans la phrase mais jusque dans les associations avec les idées et les sentiments qui lui donnent son sens. Il le représente exactement comme ferait un synonyme.

En ce cas-là, la substitution, quoique bizarre, est assez bien faite pour que le trouble de l'esprit soit réduit à son minimum. Un fait assez analogue se produit, en bien des cas, dans les substitutions d'habitude, dans les substitutions régulières et par exemple lorsque l'idée abstraite remplace la représentation concrète ou lorsque le mot remplace l'idée. Encore ici peut-il y avoir souvent des heurts et des déraillements quand la substitution s'opère pour la première fois.

§ 3. — Nous avons une forme plus troublée de la substitution quand le *lapsus* est reconnu par celui qui le commet, ou quand le mot fait défaut sans qu'un autre mot vienne se présenter à sa place et que celui qui parle hésite, cherche, et reste un moment sans trouver. Ce sont là des faits que chacun peut observer continuellement. L'ordre est plus ou moins marqué, la vacance plus ou moins durable. Cela est frappant, particulièrement peut-être, chez un homme qui cherche à parler une langue imparfaitement connue de lui. Il a oublié le mot et ne peut l'évoquer. S'il est tenace et patient, il cherche longuement à le faire revenir.

Le trouble de la réaction apparaît parfois non pas immédiatement mais par la réaction qui s'opère dans l'esprit contre l'intrus substitué à tort. Le mot amené par *lapsus* frappe parfois l'oreille de celui qui le prononce, il tend à éveiller quelques vagues impressions parmi celles qu'il a l'habitude de provoquer, le heurt qui se produit fait remarquer les discordances et la substitution. Parfois c'est

une remarque faite par un auditeur qui montre l'erreur de substitution et crée ou révèle la vacance.

Le moyen le plus simple d'y remédier est évidemment de trouver le mot propre. Mais le moyen le plus simple n'est pas toujours le plus facile. Alors on substitue parfois au vrai mot un synonyme ou une périphrase. Et l'activité psychique s'en accommode tant bien que mal selon la qualité de la substitution. Elle peut être heureuse parfois et amener une image heureuse, une expression originale. Plus souvent elle est à peine passable.

Mais si ce moyen fait défaut, c'est alors qu'on voit durer l'état de désorganisation et surgir un substitut provisoire dont la mauvaise qualité reste incontestable mais peut empêcher la désorganisation, une sorte d' « extra ». Dans le langage c'est un « chose », un « machin » qui remplace le nom absent, parfois un simple murmure, un son à peine articulé.

Si l'auditeur est à peu près au courant, cela peut aller encore. Il peut restituer en son esprit le mot propre, et même le rappeler à son interlocuteur. Il peut aussi comprendre sans se rappeler le mot. Les autres idées déjà éveillées amènent celle qu'on attend et l'entretien continue. La vacance a fini sans que pourtant aucune substitution convenable ait été opérée. L'activité a pu se poursuivre, grâce à une sorte de substitution incomplète et mauvaise, à la fâcheuse qualité de laquelle a remédié une autre activité. Et c'est encore là, d'ailleurs, une forme de suppléance et de substitution.

Mais on voit aisément l'inconvénient de pareils procédés. Ils supposent une complicité de l'auditeur sur laquelle il ne faut pas compter toujours, ils supposent aussi que l'auditeur est en lieu renseigné déjà, ou suffisamment pénétrant. De plus la répétition ou la prolongation de ce désordre de l'esprit n'est évidemment pas sans danger pour la précision de la pensée. Le moins qui en puisse résulter est un air de négligence ou de dédain dont on peut à la vérité, se faire une spécialité[1].

§ 4. — Le langage nous présente tous ces faits avec une netteté et une précision qui en rendent l'étude plus facile. Mais on les retrouve partout dans la vie mentale.

1. Voir le personnage de Monpavon, dans le *Nabab* de Daudet.

Il arrive par exemple que notre confiance en quelqu'un soit ébranlée ou disparaisse sans être remplacée par des idées opposées et stables, capables comme elle, de diriger la conduite. Nous ne croyons plus à la sûre sympathie d'un ami, à l'honnêteté d'un domestique, à la justice d'un magistrat, mais nous ne sommes pas non plus sûrs que notre confiance était mal placée. La certitude a disparu sans être remplacée par une certitude inverse. Quelque désarroi s'introduit dans l'esprit, l'hésitation suit le doute. Il faut, en l'absence de certitude, avoir recours à des expédients provisoires qui se substituent à la croyance disparue en attendant la croyance définitive. Alors on évite autant que possible les occasions de montrer une confiance périlleuse, sans cependant trop manifester une méfiance blessante et peut-être injuste. Une combinaison des anciennes habitudes avec des sentiments nouveaux qui les restreignent et les corrigent va diriger l'esprit en attendant mieux. Les anciennes habitudes existent encore mais évitent les circonstances où la direction de l'esprit serait chose grave. Ainsi un ministère renversé par un vote de la Chambre reste au pouvoir, en attendant celui qui le remplacera, mais n'engage pas des affaires considérables et se borne à régler celles qui ne soulèvent guère de difficultés et que leur urgence ne permet pas de laisser en suspens.

Les choses se passent ainsi dans tous les cas où la substitution ne s'opère pas immédiatement. Ce sont tous les cas de doute, de doute intellectuel, de doute pratique, d'hésitation affective. Qu'un homme perde une croyance qu'il considérait comme le guide suprême de sa vie, sans qu'une autre doctrine fortement organisée prenne immédiatement sa place, il se fera une sorte de « morale par provision », il gardera beaucoup de ses anciens sentiments et de l'ancienne allure de sa vie, en la tempérant toutefois par l'activité de quelques tendances autrefois comprimées et qui veulent intervenir aussi dans la conduite. Il en résulte souvent une sorte de compromis un peu indécis, manquant de netteté comme de franchise et qui peut sembler à la fois trop timide et trop hardi. De même l'homme qui abandonne par force une carrière qu'il aimait, une situation désirée peut, en attendant quelque organisation nouvelle de sa vie, rester encore empêtré dans les habitudes d'esprit, dans les idées, dans les sentiments, dans les tics de son ancienne

vie, tout en n'accomplissant plus les actes qui en étaient la partie essentielle.

§ 5. — Les substitutions s'opèrent d'autant plus aisément, toutes choses égales d'ailleurs, qu'elles sont mieux préparées. Les substitutions par « mort violente » sont celles où le remplacement s'opère en général le plus vite, parce que le remplaçant est tout prêt. Elles ne se font pas toujours, cependant, sans heurts et sans tumulte. Le nouveau venu dérange des habitudes, il soulève les protestations de petits désirs, qui auparavant se satisfaisaient en paix et sont troublés maintenant. L'homme qu'un désir impérieux entraîne à des expéditions lointaines, peut ne pas se décider sans lutte et sans regret.

Mais quand une tendance, quand un désir disparaît de lui-même, évincé peu à peu par le jeu normal de la vie, et non plus sous la poussée d'un désir violent qui aspire à le remplacer ou d'une nouvelle et déjà forte organisation, la substitution est parfois longue et pénible. Pendant la vacance, il se produit, dans l'ordre affectif comme dans l'ordre intellectuel, des faits assez connus et souvent observés.

C'est l'ennui, ce sont des impressions de langueur, de vide, de désarroi mental, d'attente vague et pénible, une tendance à s'intéresser, d'une manière intermittente, à des riens, et à ne s'intéresser à rien sérieusement, à être joyeux ou triste de tout petits événements, à rester parfois indifférent en présence de circonstances plus graves non par préoccupation, mais par indolence. Parfois encore, des caprices, une tendance à être inconstant. Tout cela révèle un défaut d'équilibre, l'absence d'une tendance maîtresse qui coordonne solidement les éléments de l'esprit, le jeu spontané, indépendant, incohérent de ces éléments. Mais ces éléments ne sont pas dans la période de désagrégation définitive qui est celle de la démence. Ils attendent un maître, ils sont disposés à subir une tendance organisatrice qui les soumettra, les écartera, ou se fera, avec eux, des auxilliaires. Souvent même dans l'état de vacance et de désarroi, elle commence à se faire sentir, ou elle continue à les influencer par les vieilles habitudes qu'elles leur a imposées et qui sont en certains cas semblables à celles qu'elles prendront prochainement, ou bien par une sorte de pressentiment de l'avenir, par des commencements d'organisation encore bien imparfaits.

§ 6. — L'état de vacance, l'interrègne est quelquefois agréable et quelquefois pénible. Nos sentiments moins importants, nos désirs d'ordre secondaire en profitent comme d'une période de liberté qui leur permet de s'exercer plus à leur gré. Ils ont toujours été gênés, arrêtés à quelque degré par la tendance dirigeante et leur jeu plus libre provoque en nous quelque plaisir. Ce plaisir peut être assez vif pour ne pas demeurer localisé en quelque sorte et s'imposer, en l'absence de direction rigoureuse, à l'ensemble du moi. Après avoir été longtemps retenus par un travail considérable, après avoir subi longtemps l'empire d'une préoccupation absorbante, il nous est agréable de nous détendre l'esprit, de flâner, de jouer sans rigueur, de laisser nos idées et nos désirs vagabonder, et il nous serait un peu dur de substituer trop vite une activité nouvelle et également impérieuse à celle qui vient de disparaître.

Mais parfois aussi, surtout, s'il se prolonge, cet état devient fastidieux. Les substitutions partielles, provisoires et incohérentes qui occupent l'esprit en attendant la substitution vraie, ne peuvent l'organiser. Le petit repos de l'entracte devient bientôt fatigant. La désorganisation passagère qui accompagne la vacance a permis à quelques petits désirs épars de vivre et de s'épanouir à la hâte, mais le manque de direction générale de l'esprit, le manque de tendances directrices se fait bientôt sentir et parfois assez cruellement.

Aussi l'esprit se met-il en peine de trouver des sentiments nouveaux, des tendances nouvelles pour diriger sa vie, comme il se préoccupe de trouver de nouvelles idées pour remplacer celles dont il a reconnu la fausseté, et il y met généralement plus d'ardeur et aussi plus d'angoisse.

Cela s'observe fort bien chez les enfants. Lorsqu'ils ont un jour de vacance, quand ils se sont débarrassés de leurs devoirs, qu'ils ont accompli le droit de « faire ce qu'ils veulent », s'ils n'ont pas au moins une distraction active qui les absorbe, leur première impression de joie est souvent minée par un ennui assez pénible et un peu triste. Je me rappelle bien mes impressions d'enfance, et j'en ai distingué d'analogues autour de moi. C'est un plaisir assez vif que de se sentir libéré, délivré d'une contrainte, mais un plaisir qui s'épuise, et que suit le désenchantement. On se demande avec quelque anxiété ce qu'on pourra faire pour s'amuser. Quelquefois

les livres, les jouets ont perdu leurs charmes, les jeux désirés ne sont pas toujours possibles. Et l'on a vu un enfant se traîner d'un fauteuil à l'autre, cherchant en lui-même et interrogeant les autres pour savoir que faire, s'ennuyant et dépensant son besoin d'activité en grimaces, en gestes incohérents, en paroles vaines ou en sottises qui rappelleront l'attention sur lui et le distrairont un peu. La substitution d'une activité à une autre, pour une raison quelconque, n'a pu s'opérer. Aucune activité coordonnée n'est venue remplacer celle des jours précédents. Si au contraire il s'en présente une, préparée d'avance ou arrivant à l'improviste, excursion intéressante, partie de pêche, réunion d'amis, jeux actifs quelconques, la substitution s'opère et la phase de vacance est abrégée ou supprimée.

Quand un sentiment a eu longtemps une grande part dans la direction de la vie, il ne peut pas toujours être remplacé. Et souvent il ne peut pas l'être bien vite. Déjà la disparition d'une petite habitude, d'une activité régulière, même désagréable et imposée, peut, si une substitution ne s'opère pas assez rapidement, produire de l'ennui et de la gêne. Que sera-ce quand il s'agit d'une tendance forte et qui est une partie considérable de notre moi? Le désarroi est tel dans ces cas-là, qu'il peut devenir irréparable. La perte d'une personne aimée, l'effondrement d'un amour passionné, la disparition d'une foi ardente (religieuse, politique, sociale) peuvent laisser si désemparé, que la vie devient impossible. Même la perte d'une carrière, l'abandon d'une profession peuvent, chez les gens qui n'ont pas de goûts bien vifs, ou quelque manie absorbante, déterminer un trouble singulier de l'esprit. L'organisme même peut s'en ressentir. Il y a longtemps qu'on a signalé le danger de la retraite et de l'oisiveté qui l'accompagne pour les personnes qui ont longtemps vécu d'une vie active et à qui leur âge rend la substitution d'un système d'activité à un autre difficile ou impossible.

Le sens pratique le plus ordinaire et l'observation la plus commune ont depuis longtemps aperçu les inconvénients de la période de vacance, et tenté de faciliter quelque substitution. On entend continuellement conseiller les distractions, montrer les ressources qu'offrent aux désœuvrés de l'âge le goût des lettres ou de l'horticulture. On organise, peut-être avec quelque exagération, des sports

nombreux et variés pour les moments de loisirs des jeunes gens. Un amour nouveau est peut-être le meilleur remède, et le plus facile à employer au moins dans la jeunesse, pour calmer le chagrin d'un amour perdu.

D'une manière générale, quand une tendance persiste, qu'elle a sa place normale dans l'esprit et que la vacance n'est produite que par la disparition de la forme concrète qu'elle avait prise, le meilleur est de lui trouver l'occasion de prendre une autre forme concrète, de trouver un objet nouveau, soit tout de suite, soit après un repos plus ou moins long. C'est ainsi que nos goûts se satisfont successivement de manières analogues et différentes.

Quand la tendance elle-même disparaît, il faut en faire naître une autre capable de soutenir les mêmes tendances plus générales. C'est ainsi que l'ambition peut remplacer l'amour, ou la pratique de l'archéologie remplacer une occupation commerciale, pour coordonner l'ensemble de la personnalité. Naturellement si la tendance nouvelle n'est pas déjà formée et prête à recueillir la succession ou même à la provoquer, on se heurte parfois à de graves difficultés.

Parfois la substitution complète ne se fait jamais. Il est des vacances, des désarrois qui durent toute la vie et cependant la vie peut être longue encore et relativement ordonnée. Il se forme alors une suppléance d'un genre spécial. Je la comparerais à ce qui se passe dans une administration si l'on supprime un service et qu'on distribue entre d'autres services le travail qu'il devait accomplir. Il se peut qu'un amour défunt ne soit remplacé ni par un nouvel amour, ni par une passion ambitieuse, ni par un goût nouveau. Simplement les anciennes habitudes se continuent, l'état de vacance s'organise peu à peu en système durable. Quelques désirs s'étendent un peu, d'autres s'accommodent à eux, quelques petites habitudes nouvelles, quelques manies s'installent et le tout venant se regreffer sur les tendances organiques, vivaces encore, vient diriger la vie. Elle a perdu son éclat, une grande partie de son charme, ce qui peut-être la rendrait plus captivante, plus digne d'être vécue. Elle continue cependant, découronnée et tenace. Une confédération de petites habitudes a remplacé la passion unifiante d'autrefois, comme un empire se morcellerait en petites républiques associées et relativement indépendantes, peu dési-

reuses de grandes entreprises faites en commun, mais pouvant longtemps subsister en paix.

Ce que nous appelons vacance est toujours à quelque degré une substitution; l'esprit ne reste pas absolument vide, tant que la vie persiste. Mais bien souvent cette substitution est provisoire, très mal coordonnée, tout à fait insuffisante. L'esprit, quand il a perdu un sentiment très fort ou une idée puissante a généralement besoin de les remplacer par des substituts de valeur analogue. Mais cela n'arrive pas toujours, soit qu'il ne le souhaite pas — comme cela arrive dans la vieillesse — parce qu'il n'a plus les ressources voulues pour un changement aussi important, soit qu'il ne puisse pas y arriver, pour des raisons qui peuvent être fort variées. Alors il se forme une sorte de cicatrisation, une réparation assez imparfaite, mais durable et suffisante en somme du tissu mental.

§ 7. — Dans la vie sociale, la vacance prend aussi sa place. La ressemblance des phénomènes peut être poussée très loin. Les *lapsus linguæ*, par exemple, y trouvent des équivalents assez exacts. Un individu est souvent mis par méprise à la place d'un autre, il peut être jugé tout autrement qu'il ne devrait l'être et, à cause de cela, placé à un poste qu'il n'occupe que par erreur. La vie est pleine de faits de ce genre, et on n'a qu'à lire les journaux. Il est des gens qui tuent ou guérissent leurs semblables se faisant passer indûment pour médecins et tout récemment un individu peu scrupuleux faisait devant un tribunal triompher une cause en se donnant mensongèrement comme avocat. Le *lapsus* n'est pas toujours reconnu ici non plus et l'élément usurpateur peut se tirer assez bien de son rôle.

Mais quand l'erreur est reconnue, la situation est à peu près la même dans la vie et dans l'esprit. Il y a une hésitation, un trouble. Les gens qui se faisaient soigner par un rebouteur peuvent être désorientés s'il vient à être arrêté. Le chef de service qui, trompé, a choisi un employé incapable, peut être gêné pour le remplacer et aussi pour lui laisser continuer ses fonctions.

Le doute social n'est pas moindre que le doute psychique et se caractérise par les mêmes faits. Après la disparition d'un régime, d'un ensemble de lois, même parfois d'une habitude sociale de peu d'importance, il se produit toujours quelque trouble. Un détail aussi mince que le changement d'un tarif postal ne va pas sans

quelque hésitation. On doute, on se trompe quand il s'agit d'affranchir une lettre ou un imprimé.

Naturellement les troubles se marquent davantage quand il s'agit de changements plus importants. La mort du fondateur d'une industrie importante, la mort d'un roi qui gouvernait par lui-même amènent des crises fréquentes, ouvrent des périodes de désarroi et de tâtonnements. Alors même qu'ils sont en droit, remplacés immédiatement, ils ne le sont pas toujours et pour tout en fait. Si un régime politique vient à se substituer à un autre tout différent, il y a également des périodes de gaucheries et d'erreurs dont témoigne assez l'histoire de nos révolutions.

Naturellement, dans la société comme dans l'esprit, l'importance de la crise varie beaucoup non seulement selon l'importance de la fonction dans laquelle une substitution s'accomplit, mais aussi suivant la nature de cette substitution, selon les qualités propres de l'élément disparu et de celui qui le remplace. Il y a des gens, il y a des idées que l'on remplace aisément, il y en a auxquels on ne peut trouver un équivalent véritable.

§ 8. — Souvent la substitution s'échelonne sur un laps de temps très large. Elle ne s'accomplit que peu à peu. Les actions et réactions de la troisième phase y prennent la place principale. On peut dire que l'élément disparu n'est jamais absolument remplacé parce qu'il n'a pas d'ailleurs absolument disparu. Les racines étaient trop profondes et trop touffues pour pouvoir être arrachées. Une croyance ardemment embrassée jadis, une passion qui a envahi tout l'être ne se remplacent pas. Renan a gardé toute sa vie l'empreinte de son éducation catholique, et si son cerveau était, comme on l'a dit, une cathédrale désaffectée, rien n'y avait remplacé complètement les dogmes anciens et les vieilles cérémonies. Lui-même en convient constamment et sans regret. Il pense que l'humanité en sera réduite à vivre « de l'ombre d'une ombre », et c'est une question, en effet, de savoir si notre civilisation pourra réellement substituer au christianisme un ensemble de croyances, de sentiments et de manières d'agir capables de diriger comme lui la vie humaine et d'établir quelque union entre les hommes. C'est à certains égards, ce que le socialisme tente maintenant, mais la tâche est difficile. Et l'on ne voit guère actuellement de substitution sérieuse qui soit possible. Il est vrai qu'au premier siècle de

notre ère on aurait cru difficilement qu'une secte naissante, peu connue et méprisée viendrait un jour se substituer à bien des égards, à l'Empire. Jusque-là, on est dans la période de la vacance et de la crise. Même chez les incroyants un reste d'esprit chrétien subsiste qui ne peut ni suffire à mener la vie, ni s'associer harmonieusement avec les autres tendances de notre temps. De là des compromis, des erreurs, des tâtonnements singuliers.

Mais il faut sans doute généraliser davantage. L'individu et la société sont toujours en état de crise et la substitution définitive n'arrive jamais. Ce qui existait était toujours assez mal organisé, l'élément disparu n'était que provisoire et imparfait, nous ne le remplaçons que par de l'imparfait et du provisoire. Aucune idée n'est éternelle, toute croyance abrite des germes de mort, tout sentiment est périssable. Et tous les éléments que nous pouvons substituer aux autres, qu'ils remplissent mieux ou moins bien leur fonction que leurs prédécesseurs, ne sont là que pour maintenir un ordre passable en attendant le successeur définitif qui ne viendra jamais.

Il en sera du moins ainsi tant que l'humanité ne sera pas ossifiée, cristallisée dans quelque état d'équilibre imparfait encore et plus étroit que nous ne le rêvons, mais relativement stable. C'est le caractère très spécial de l'homme de se modifier relativement beaucoup, de rester continuellement en équilibre instable, et d'être constamment en crise. C'est là ce qui le sépare le plus des autres êtres différents qu'il rencontre sur sa planète. Tant qu'il en sera de même on pourra considérer comme éternel et nécessaire l'état de crise qui sépare les deux premières phases d'une substitution.

Conclusion.

§ 1. — La vie de l'esprit, si on la considère du point de vue convenable, apparaît comme une sorte de tourbillon de substitutions très diverses, toujours renouvelées, restant isolées parfois, et, plus souvent, s'ordonnant en séries extrêmement variées, d'importance très inégale. C'est ainsi que se présentent à nous tous les événements de la vie mentale et l'ensemble où ils s'unissent, depuis l'irruption d'une perception nouvelle jusqu'aux longues

transformations qui font de l'enfant un homme mûr et de l'homme mûr un vieillard, qui transforment un écolier en administrateur, ou un petit fils en grand-père. Aucun fait concret ne dure immuablement ou ne se répète sans changer. Toujours un nouvel élément vient se substituer à quelque autre élément, un nouvel ensemble à quelque ensemble existant déjà. Déjà la moindre durée transforme un état d'âme. A chaque instant, à chaque point du temps correspond un état nouveau. Et si le temps est infiniment divisible, la réalité permanente fuit et recule devant nous à mesure que nous la poursuivons dans un moment toujours plus petit et toujours trop grand. Nous connaissons mieux le changement que l'être qui change, la substitution que le substitué. L'expérience et le raisonnement suggèrent fatalement cette idée, d'apparence contradictoire, que tout change et que rien n'existe, qu'il y a substitution continuelle sans qu'il existe vraiment un remplaçant et sans qu'il ait existé un remplacé.

En même temps qu'elle transforme, la substitution conserve. Non point précisément un état concret, mais, au moins dans les substitutions régulières, une forme abstraite, une loi, une synthèse de phénomènes, un cadre qui, lui aussi, ira se transformant, mais en gardant toujours quelque chose de sa nature précédente. Il semble que cette substitution universelle et perpétuelle ait pour but, ou pour condition et pour effet, la tranformation sans fin des formes concrètes de l'esprit et la permanence relative de ses formes abstraites, permanence de plus en plus assurée à mesure que l'abstraction s'élève. L'idée est plus durable que la sensation, la croyance plus durable que l'idée, la personnalité plus durable que la croyance, — le désir plus durable que l'excitation reçue, l'amour, la tendance, plus durable que les désirs particuliers, la personnalité plus durable que la tendance. Ainsi chaque abstraction semble vivre de la mort des faits plus concrets; et se sacrifier à son tour pour assurer la vie d'une abstraction plus haute, dont les apparences concrètes vont toujours se modifiant. Et cela dure autant que l'esprit, mais l'esprit lui-même, l'esprit individuel de chacun de nous, qu'est-il si ce n'est une manifestation concrète de l'existence en général, de l'existence plus abstraite que lui, qu'il sert à maintenir et qui dure avant et après lui, d'une sorte d'esprit universel dont il est une manifestation éphémère et par-

tielle, qui vit de lui et par lui, mais le dépasse de partout dans le temps et dans l'espace?

§ 2. — La substitution se ramène à l'association systématique et à l'inhibition, on y retrouve l'activité indépendante des éléments de l'esprit et aussi l'influence des synthèses progressives. Cela est assez évident pour que je me borne à rappeler la conception générale de l'esprit que j'ai déjà exposée ailleurs et avec laquelle s'accorde très bien l'idée de la substitution que je viens d'indiquer. Cependant celle-ci, sans contredire l'autre, nous fait envisager la vie mentale sous un aspect assez différent.

L'esprit est un frémissement, un mouvement continuel, on peut le comparer à une immense et très complexe combinaison chimique, où de nouveaux éléments, c'est-à-dire de nouveaux systèmes de vibrations, viendraient sans cesse en remplacer d'autres, sans que la qualité de l'ensemble en fût sensiblement changée, sinon au bout d'un temps assez long, en général, et quelquefois pourtant par une sorte de crise assez rapide. Il est semblable encore à un organisme, synthèse de combinaisons chimiques, où des réactions incessantes renouvellent continuellement les éléments et les formes de leurs combinaisons. Mais l'esprit lui-même est une forme de l'activité organique. Il est encore comparable à une société où constamment se succèdent les éléments, les hommes et les éléments de ces éléments, où se transforment aussi, en se substituant constamment les unes aux autres, les diverses fonctions, les arts et les sciences, les mœurs et les religions; où les individus durent généralement moins que les formes abstraites : les mœurs, les lois, les constitutions, les religions; où ces formes abstraites durent moins que l'abstraction plus élevée : la forme sociale, la société où cette « société » même apparaît comme une des formes transitoires de l'existence.

Ainsi apparaît la ressemblance fondamentale des sciences de l'être concret, ressemblance qu'on pourrait retrouver aussi par une autre voie. Les différences et les distinctions qui les séparent sont assez importantes d'ailleurs pour qu'il n'y ait pas lieu de les confondre. Et la principale est encore dans la complexité des faits étudiés par elles, les faits sociaux ayant pour éléments des faits psycho-organiques et ceux-ci des faits chimiques. Enfin toutes ces sciences sont encore unies plus étroitement peut-être

par certaines conclusions philosophiques auxquelles elles aboutissent toutes et qui montrent toujours les rapports de la conservation et du changement, de l'abstrait et du concret. Il serait sans doute possible de généraliser en ce sens ce que je viens de dire au sujet de la substitution psychique qui faisait seule le sujet de cette étude.

Fr. Paulhan.

REVUE CRITIQUE

LA MORALE DE L'INTÉRÊT ET L'INTERNATIONALISME

I. Novicow, *La morale de l'intérêt dans les rapports individuels et internationaux.* 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 241 p., Paris, Librairie F. Alcan, 1912.
I. Novicow, *Mécanisme et limites de l'association humaine.* 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque sociologique internationale*, 113 p., Paris, Librairie M. Giard et E. Brière, 1912.

Les livres de M. Novicow excitent l'intérêt à la fois par leur sujet, par le fond même des choses, et par la façon dont l'auteur a traité ce sujet, par la démarche de son esprit. Il n'est guère de questions plus importantes pour nous que celle de l'association humaine. D'autre part M. Novicow, très moderne à certains égards, représente aussi un état d'esprit assez ancien, qui s'est continué, transformé et qui, dans ces derniers temps, est allé s'affaiblissant beaucoup. Il est plein de ce qu'on est convenu d'appeler de « généreuses illusions ». Et je regrette d'avoir à employer ces mots qui le choqueraient. En effet M. Novicow attaque vigoureusement l'altruisme et la générosité, et l'on ne peut supposer qu'il puisse se croire illusionné. Il a l'affirmation nette, précise, décidée du philosophe sûr de sa doctrine. Et il pense à la fois recommander l'égoïsme et faire preuve d'esprit scientifique en croyant à l'harmonie naturelle et profonde de tous les intérêts humains, en supposant que ce sont ses adversaires qui s'illusionnent singulièrement s'ils croient voir dans le monde social des conflits réels et des oppositions d'intérêts, soit dans la vie des individus, soit dans la vie des peuples.

Je n'accepte pas les idées de M. Novicow et je vais tâcher de les exposer et de les critiquer. Mais j'ai eu plaisir à lire ses livres. L'auteur y montre une franchise, une assurance, une carrure, une clarté qui les rendent précieux. Il est très bon d'avoir ainsi l'exposé très net d'une doctrine un peu simple, mais bien vivante. Et puis il faut bien se dire que tout n'est pas faux dans les croyances de M. Novicow et qu'une partie de ce qui est faux aujourd'hui sera peut-être vrai demain. C'est un point intéressant, qui est très connu d'ailleurs, mais dont je ne vois pas qu'on entende bien les conséquences, ni surtout qu'on s'applique assez à en tenir compte.

I. — L'ÉGOÏSME.

La doctrine exposée et défendue par M. Novicow peut se résumer en quelques phrases. L'homme cherche naturellement son intérêt et il n'a pas d'autre devoir. Il est égoïste et il n'a pas à être autre chose. Mais les intérêts des hommes s'accordent entre eux. Nuire à un autre, c'est nous nuire à nous-mêmes. Faire injure à autrui, c'est nous faire injure. Il faut donc que l'homme, dans son propre intérêt, s'abstienne de nuire à un autre homme; il doit, dans son propre intérêt et uniquement pour son intérêt, s'abstenir rigoureusemeut de léser les droits d'autrui. Malheureusement l'homme n'a pas compris toutes ces vérités, il s'est imaginé que son intérêt était en opposition avec l'intérêt de ses semblables, il a cru, il croit encore à des conflits réels : de là le vol, le meurtre, la guerre, la spoliation sous toutes ses formes. Qu'il consente à s'éclairer, tout ce mal cessera. Et M. Novicow travaille à lui donner des idées plus saines.

C'est donc la morale de l'intérêt bien entendu qui ressuscite sous une forme aussi nette que possible. M. Novicow ne veut faire appel à aucun autre principe. Ses déclarations ne sont point équivoques. Quand on ne veut pas ramener la morale à l'égoïsme, « on se lance dans des abstractions insaisissables et éthérées ». Éviter la douleur, chercher le plaisir, il ne faut pas vouloir autre chose. « Par suite, est morale toute action qui produit du plaisir, immorale, toute action qui produit de la peine. Mais comme au plaisir et à la peine il faut un sujet sentant, l'égoïsme redevient le fondement de tout l'édifice. » L'individu « n'a qu'un seul devoir, celui d'être heureux ». « Pour tout être vivant, le reste de l'univers (comprenant ses semblables) est un moyen, le bonheur personnel est la fin. Il ne peut pas en être autrement. Telle est la loi fondamentale de la vie. Un être qui n'a pas sa fin en lui-même est inconcevable. » « Si le vol, le viol, le brigandage, etc., pouvaient *réellement* accroître la richesse de celui qui commet ces actions, elles seraient parfaitement morales et légitimes. » Il n'y a pas lieu de distinguer et d'opposer l'égoïsme et l'altruisme. « Il ne faut pas le moindre atome d'amour du prochain pour établir la morale sur la base la plus inébranlable. Non seulement l'idée altruiste est inutile, mais elle est funeste... La base fondamentale de la morale est le respect absolu des droits du prochain. Mais ce n'est nullement par amour du prochain qu'il faut respecter ses droits, c'est uniquement par amour de soi. Si je déteste mon prochain, mais si je respecte simplement ses droits, j'aurai le maximum de bien-être; si j'adore le prochain, mais si je viole ses droits, mon bien-être diminuera immédiatement. »

Sans doute, à prendre les choses de ce côté, l'homme ne peut sortir de lui-même. Il y a un subjectivisme de la sensibilité tout à fait analogue au subjectivisme de l'intelligence. En un sens je ne connais que

moi, en un sens analogue, et, si je puis dire, parallèle, je n'aime que moi et je n'agis que pour moi. Les deux ou les trois subjectivismes ont le même sens, la même portée, la même valeur. Et cette valeur reste relative, et ce sens incomplet. Sans s'écarter d'ailleurs du point de vue qui nous les suggère, on peut distinguer dans le moi de l'individu ce qui ne représente que lui, ou ce qui représente surtout lui, de ce qui représente les autres, les choses, le monde, les forces, les lois abstraites. Et alors l'opposition du moi et des autres reprend quelque valeur. En connaissant une autre existence que la mienne, c'est moi peut-être que je connais, mais cette connaissance que j'en ai représente pourtant autre chose que moi. Et quand j'aime ou que je hais une autre personne, c'est moi peut-être que je hais ou que j'aime, mais à travers moi, à travers mon impression, c'est tout de même aussi un autre que moi qui est visé. Il me suffit ici de m'en tenir à cette façon de considérer les choses pour conclure que la distinction de l'égoïsme et de l'altruisme reposent sur une base solide. Que du reste on ait commis beaucoup d'erreurs à propos de l'altruisme, de l'égoïsme et de leurs rapports, j'en conviens sans peine. On se trompe continuellement sur ce que c'est qu' « aimer » ou « haïr » et, au sens où on les entend, ou plutôt où on croit les entendre, ces mots manquent de précision et ne sont qu'une désignation grossière et erronée des faits. Si M. Novicow peut aider à le comprendre, ou tendre à le faire supposer, il aura déjà été utile en cela.

Toutefois cette distinction que je maintiens entre l'égoïsme et l'altruisme, pour qu'elle ait quelque importance, il faut bien qu'il y ait un certain désaccord entre les tendances égoïstes et les autres. Si elles s'accordent absolument, alors on peut dire ou à peu près qu'elles se confondent. Si mon voisin et moi avons les mêmes intérêts en tout je ne puis m'aimer sans l'aimer aussi, et réciproquement. Mais peut-être bien qu'alors il est difficile de nous concevoir comme deux êtres distincts, et que tant que je croirai à mon existence personnelle et distincte, j'aurai à distinguer l'altruisme de l'égoïsme. Quoi qu'il en soit, la question de l'harmonie des intérêts est ici primordiale.

II. — L'accord des intérêts.

M. Novicow qui sait bien l'importance du problème y insiste beaucoup. Pas encore assez, à mon avis, sur certains points. C'est que, pour lui, si la question est importante elle n'est pas très difficile. Et il ne semble pas avoir le moindre doute, vraiment, sur la solution qu'elle comporte.

En effet, il n'est pas mal aisé d'établir qu'il existe entre les hommes une certaine solidarité. Nous souffrons assez souvent et fort égoïstement du mal d'autrui. Une guerre, dans un pays éloigné, peut gêner le commerce chez nous. Cela est connu et admis par tout le monde. Il

faut, d'après M. Novicow, arriver à une croyance où se généralise sans frein l'idée d'accord des intérêts qui peuvent suggérer les faits de ce genre.

« S'il y a antagonisme réel entre les intérêts des hommes il y a antagonisme entre la morale et l'intérêt. Alors, dit l'auteur, ma thèse n'est pas vraie. » Mais l'antagonisme est seulement apparent. Ce qui fait cet antagonisme, c'est l'idée qu'on peut s'enrichir plus vite en prenant le bien d'autrui, c'est le désir de la spoliation. Le meurtre, sauf quelques cas négligeables, n'est qu'un moyen au service du vol. Cela est vrai dans les faits collectifs comme dans les faits individuels.

Mais la spoliation est une erreur grave, elle n'est pas avantageuse à celui au profit de qui elle s'opère. Et voici comment M. Novicow l'établit. Si l'on s'enrichit plus vite en volant, je dois voler mon voisin, mais lui doit, pour la même raison, me voler. « Si nous nous enrichissons réellement plus vite en spoliant qu'en travaillant, il faut nous spolier constamment les uns les autres, c'est-à-dire établir des rapports antagonistes avec tous nos semblables. Mais antagonisme et association sont des termes opposés et contraires, qui s'excluent l'un l'autre : s'il y a antagonisme réel, il ne peut pas y avoir d'association, et s'il y a association, il ne peut pas y avoir d'antagonisme *réel*. Or nous voyons sur la terre des milliers d'êtres entre lesquels se forment des associations. Si celles-ci existent, c'est que l'idée qu'on s'enrichit plus vite en spoliant qu'en travaillant, idée qui *paraît* vraie, n'est pas vraie en réalité. » Et, partant de là, l'auteur n'éprouve plus aucune peine à résoudre les oppositions les plus graves. « Quand on va au fond des choses, on voit même qu'il n'y a aucun antagonisme *réel* entre les vendeurs et les acheteurs, ces deux ennemis prétendus irréductibles... Toutes les fois qu'un ouvrier use de la violence pour se faire payer un salaire supérieur au prix naturel du marché, il se vole lui-même. Toutes les fois qu'un patron emploie la violence pour payer à l'ouvrier un salaire inférieur au prix naturel du marché, il se vole lui-même. Par suite, l'intérêt des patrons et celui des ouvriers sont identiques... »

J'indiquerai seulement en passant le caractère incomplet de la question ainsi comprise. Ce ne sont pas seulement les intérêts matériels qui divisent les hommes. Les oppositions de sentiments s'y emploient aussi avec une efficacité quotidienne. Faut-il croire que les intérêts de deux amoureux rivaux ne soient point inconciliables et que leur opposition n'est qu'une erreur inspirée par une vue superficielle des choses? N'insistons pas sur les mille difficultés que ferait surgir une étude des conflits personnels. M. Novicow a bien aperçu la difficulté, mais il en a méconnu, à mon avis, la valeur et la portée.

Voyons seulement le sophisme fondamental de l'auteur, c'est une sorte de sophisme de généralisation. L'intérêt général, dit M. Novicow, ne se compose que des intérêts particuliers. Or si je vole mon voisin

et si mon voisin me vole, nous sommes tous les deux voleurs et volés. A supposer que le vol soit avantageux au spoliateur, il est nuisible au spolié. Si donc tout le monde est à la fois voleur et volé, tout le monde y perd en somme. Un monde où personne ne volerait, en effet, ne comprendrait ni gardiens, ni juges, ni avocats, ni police, ni armée. Pas de procès, ni de grèves, ni de sabotages, ni de lock-outs, ni de spéculations véreuses. La production serait plus rapide, plus aisée, plus grande, plus sûre, et tout le monde y gagnerait.

Cela est exact, mais cela n'a rien à voir avec la vraie question. Si comme on le fait en mathématiques, on suppose le problème résolu, si l'on suppose une société morale réalisée et fonctionnant harmoniquement, on peut admettre que le vol ne s'y produise plus (sous certaines réserves) et que la société s'en trouve bien dans son ensemble. Mais ce n'est pas ce dont il s'agit, et cela ne prouve en rien que le vol ne puisse être avantageux aux spoliateurs dans la société réelle.

Si je vole, dit-on, les autres voleront aussi, mais c'est là qu'est l'erreur. Le voleur généralement suppose qu'on ne lui rendra pas la pareille; et rien n'oblige à croire qu'il se trompera forcément. En fait, il y a sûrement des voleurs, rien ne prouve qu'ils soient également des spoliés. Tous les hommes ne sont sans doute pas des spoliateurs (à moins de prendre le mot dans un sens à la fois bien large et bien spécial et qui soulèverait d'autres questions). Sûrement tous les spoliateurs ne sont pas des spoliateurs au même degré. Il se peut fort bien que les uns profitent du vol, tandis que d'autres en pâtissent surtout. L'homme qui, par le vol, par la spéculation malhonnête, par une trouvaille non suivie de tentative de restitution, fait arriver dans son portefeuille un billet de banque appartenant à un autre homme, celui-là est un spoliateur, mais il se peut très bien qu'il se soit en effet simplement enrichi de la somme indûment acquise. Et si sa conscience ne le tourmente pas, ce qui n'est pas rare, s'il échappe à la justice, ce qui n'est pas très rare non plus, il aura certainement gagné à n'être pas très scrupuleux. Rien n'autorise à croire que tous les autres hommes, qui ignorent souvent sa conduite, vont pratiquer la même conduite et qu'il en devra pâtir dans la mesure même où il en aura profité. Une pareille rencontre serait même extrêmement invraisemblable. Assurément une société où l'on vole n'est pas une société parfaite, mais quelques individus peuvent gagner au vol bien plus qu'ils n'y perdent. Et chacun de ceux-là peut bien se dire que si, lui, ne volait pas, il y perdrait sans que la société y gagnât beaucoup. Il peut se dire aussi, dans un égoïsme conforme aux principes de M. Novicow, qu'il n'a à tenir compte que de lui-même.

Un exemple montre avec clarté comment M. Novicow confond l'intérêt d'*un* individu avec l'intérêt de *chaque* individu dans une société où tous les individus se conduiraient de la même manière, et où leur action aurait la sanction que comporte une très haute systé-

matisation de l'ensemble social. « Un juge, dit M. Novicow, a-t-il véritablement intérêt à se vendre? Certes non, et quand il se vend, c'est faute de comprendre qu'il n'a aucun avantage à le faire. Pourquoi un juge se vend-il? Pour bénéficier de l'argent qu'il acquiert de cette façon. Mais l'expérience montre que les juges ont les traitements les plus élevés, précisément dans les pays où ils ne vendent pas leur conscience. L'incorruptibilité des juges contribue, dans une forte mesure, à augmenter la richesse sociale, et plus la richesse sociale est considérable, mieux peuvent être payés les fonctionnaires publics. Ainsi un juge mal informé croit qu'il aura plus de revenu en vendant la justice; un juge bien informé sait que c'est le contraire. Mais un juge qui sait qu'il gagnera plus en restant incorruptible comprend qu'il est conforme à son intérêt de rester incorruptible. » Il est pourtant bien aisé de voir que le véritable intérêt du juge sans scrupule peut être tout autre. Sans doute il serait conforme à son intérêt, à plusieurs égards, que ses prédécesseurs aient été honnêtes et que ses collègues le soient restés. Son gain régulier pourrait en être plus élevé, comme le dit M. Novicow, et le gain irrégulier qu'il trouverait, le cas échéant, à se vendre, pourrait aussi augmenter en raison de la rareté de la marchandise qu'il offre : les services d'un juge. Mais l'influence de sa prévarication à lui sur le traitement des juges ne se fera sentir que bien plus tard, jamais peut-être si ses pratiques restent ignorées. Ses successeurs en pâtiront peut-être si son exemple est connu et s'il fait école, mais cela peut ne l'intéresser en rien. Pour lui l'essentiel est de ne pas être pris et de n'avoir pas une conscience humaine ou professionnelle rigoureuse. S'il s'abstient ce sera par scrupule de conscience par fierté, par devoir professionnel, par crainte d'un châtiment, par religion, par tout ce qu'on voudra, excepté, je pense, par l'idée que son acte ferait baisser le traitement des juges dans une mesure strictement proportionnelle à la somme qu'il aurait indûment touchée et de façon à compenser au moins pour lui le gain de cette somme. Et l'on pourrait critiquer de la même manière les autres exemples offerts par M. Novicow et qui se rapportent aux droits protectionnistes, aux monopoles, au népotisme, aux faveurs, aux places du gouvernement. Ils ne prouvent même pas, mais ils tendent à prouver que, tout au moins dans certaines conditions que l'auteur ne se préoccupe pas assez de déterminer, l'ensemble des citoyens aura intérêt à ce qu'il n'y ait pas de protectionnisme, de monopole, de faveurs injustifiées, etc. Ils ne prouvent nullement que tel ou tel individu, en particulier, ne puisse trouver son intérêt à de semblables pratiques. Et tout le long de ses livres, M. Novicow se complaît dans le même mode de raisonnement. Il suppose constamment que tout le monde agira de la même manière et obtiendra les mêmes faveurs, mais précisément l'intérêt de chacun est que les autres ne profitent pas d'avantages pareils aux siens et c'est un résultat que bien des gens pensent continuellement atteindre, comme le montre une expé-

rience, peut-être regrettable, mais incessante. On peut admettre qu'il en serait autrement dans la société construite selon les vues de M. Novicow. Mais un tort grave de cette société, c'est de ne pas exister. Et croire qu'il suffit, pour la réaliser, d'en présenter l'idée, qu'en « supposant le problème résolu » on va en faire vivre la solution devant nous, ce serait vraiment oublier un peu trop l'histoire et le sort général des utopies qui méconnaissent l'état actuel de l'humanité, ses forces actives et ses tendances.

Les objections sont d'ailleurs si faciles et si énormes que M. Novicow ne pouvait vraiment point ne pas les apercevoir. Il ne s'en est guère senti embarrassé. Mais la solution qu'il en donne est intéressante parce qu'elle nous permet de pénétrer un peu plus avant dans la question.

Il y a des actes moraux par lesquels on sacrifie son existence même. « Tel est le cas du soldat qui meurt pour défendre la patrie. » Que devient ici la morale de l'intérêt? M. Novicow croit avoir trouvé, à cette objection, une réponse victorieuse. D'après lui, le soldat qui meurt pour défendre sa patrie ne commet pas une action active, il fait une réponse, une riposte. C'est celui qui attaque qui agit réellement. Or « le domaine de la morale est limité à l'*acte*, il ne s'étend pas à la réponse, à la riposte. Toute action est immorale *seulement* parce qu'elle fait du tort à celui qui l'a commise, mais à condition de comprendre le mot *action* dans son sens véritable, dans le sens actif. Si l'on confond le sens actif avec le sens passif, il n'est plus possible de soutenir cette thèse un seul instant. » Et l'auteur ajoute : « Courir un *risque* avec l'espoir du salut est une conduite plus rationnelle que s'abandonner à une mort certaine... Le soldat sait que s'il ne défend pas sa patrie, l'ennemi peut tout mettre à feu et à sang et peut le tuer lui-même. Il préfère donc le *risque* de mourir à la certitude d'être tué. Des deux maux il est sage de préférer le moindre. La conclusion de ce qui précède est que le soldat, perdant tout pour défendre sa patrie et commettant en cela un acte moral, ne contredit nullement la thèse de l'identité de la morale et de l'intérêt. »

L'exemple me paraît malheureux. Le soldat aurait bien des chances d'être épargné en ne se battant pas. Il en aurait encore plus en trahissant et même, si sa trahison est de quelque importance il pourrait en être récompensé. Sera-t-il donc sage en trahissant et pourrons-nous appeler cela un acte moral et lui en faire un devoir? J'entends bien que M. Novicow affirme que le domaine moral ne comprend que l'action active si l'on peut dire, et non la riposte. Alors, la trahison échappera-t-elle à toute qualification morale? Il faut dire qu'elle échappe à la morale ou la glorifie si elle est utile à son auteur. Et M. Novicow, d'ailleurs, après avoir dit que la riposte est hors de la morale, qualifie cependant de « moral » l'acte du soldat qui meurt en défendant son pays. Tout cela ne paraît pas très cohérent.

Mais surtout qui ne voit que cette ligne de démarcation entre l'attaque et la défense, entre la provocation et la réponse remet tout

en question? Et quelle singulière casuistique va sortir de toute cette confusion! M. Novicow est pacifiste, par exemple, irréconciliable ennemi de la spoliation et des conquêtes. « La conquête est..., de nos jours, le plus grand démoralisateur de l'humanité, c'est elle qui fait accomplir le plus grand nombre de crimes directs et sur la plus vaste échelle. » La conquête est toujours nuisible, elle est nuisible à tout le monde. « Dire que la conquête est avantageuse, même au seul conquérant, c'est ne rien comprendre à la véritable nature de l'association. » Seulement M. Novicow admet aussi que « la conquête de l'Inde par les Anglais et celle du Soudan par les Français, en établissant l'ordre et la sécurité dans ces vastes régions, ont été bienfaisantes ». Comment sortir de là? Cela est fort simple : « Comment ne voit-on pas, si paradoxal que cela puisse paraître, que l'occupation de l'Inde par les Anglais et du Soudan par les Français ne sont pas des conquêtes, mais la *suppression* de la conquête? » Et en effet avant ces conquêtes, les petits princes indigènes guerroyaient entre eux continuellement, tâchant de s'enlever réciproquement des morceaux de territoire. Toutes ces conquêtes ont été radicalement supprimées par l'occupation européenne, qui a ainsi « établi l'ordre et la sécurité dans des régions où régnaient auparavant l'anarchie et la dévastation perpétuelles ». Si donc un prince chinois — ou un président de république — était assez puissant pour supprimer toutes nos querelles d'Europe, nos luttes, nos guerres ou notre paix armée si peu économique et si menaçante, en établissant sa domination sur nous tous, je pense qu'il serait approuvé d'avance par M. Novicow. Mais quelle guerre de conquête ne sera pas justifiée? Celle qui ne réussira pas, ou qui restera par trop incomplète. Mais un peuple qui entreprend une conquête a généralement la prétention de remplacer un ordre inférieur par un ordre supérieur. Le succès absoudra sa tentative. Nous ne flétrissons du nom de « conquêtes » que les conquêtes mal venues, et Rome n'a peut-être rien conquis. C'est là d'ailleurs une conception qu'on pourrait défendre en la transformant un peu, mais il n'est pas nécessaire, pour y parvenir, de passer par les détours du pacifisme.

La distinction nette de l'attaque et de la riposte telle que le fait M. Novicow conduit peut-être aussi à de pareilles doctrines. Il est souvent bien difficile, sinon impossible, de trouver le premier attaquant. Sans doute les princes hindous, les chefs soudanais provoquaient en un sens les Anglais et les Français. Mais tous, dès que nous naissons, nous sommes en butte à d'innombrables et à d'incessantes provocations. Le fait que des hommes ont vécu avant nous et disposé les choses d'une certaine façon est une provocation, si quelqu'une de ces choses nous blesse. Les institutions qui me blessent sont une provocation et une tentative pour les renverser sera une défense; les lois qui me gênent et pour lesquelles je n'ai point été consulté sont une provocation et j'ai le droit de les tourner ou de leur

désobéir; les gens qui me déplaisent ou qui me contrarient me provoquent par leur existence, et je ne fais que me défendre si je cherche à leur nuire : on ne sait où s'arrêter dans cette voie, et l'on ne peut logiquement s'arrêter nulle part.

M. Novicow n'a tenu compte que d'une part de la réalité. Il a bien vu que nous sommes solidaires, que chacun de nous aide les autres, que nous sommes tous des associés. Mais il n'a pas assez tenu compte des degrés divers de cette association et paraît croire qu'il n'y a pas de différence appréciable entre un compatriote et un étranger. Surtout il n'a pas vu, à côté de l'association, l'opposition qui lui est essentielle. Chacun de nous a tous les autres associés et pour amis, il les a aussi pour adversaires. A côté de l'association sous ses mille formes, il y a la lutte sous ses mille formes, essentielle aussi et non moins générale. Ces deux facteurs de la vie sociale varient considérablement d'intensité, de qualité, de formes, selon le temps, selon les lieux, selon les peuples et selon les individus. Il ne semble pas qu'ils disparaissent jamais ni l'un ni l'autre. Il n'est pas plus légitime de voir seulement l'association que de voir seulement la lutte. Nos intérêts sont toujours partiellement opposés, nos désirs se ressemblent et ils s'opposent, ils s'appuient mutuellement et ils se combattent. Même avec les personnes les plus chères, même avec celles à qui nous devons le plus et qui nous doivent le plus, nous entretenons des désaccords et des inimitiés plus ou moins voilés et tacites, et nous avons des intérêts communs avec nos plus irréductibles ennemis. Mais nous ne sommes pas même d'accord avec nous-mêmes, et nos intérêts s'opposent à nos intérêts. Tout système vivant, toute réalité même se compose ainsi d'accord et d'opposition et ne peut exister que par cette dualité.

Il me paraît donc que M. Novicow qui reproche volontiers à ses adversaires de ne pas aller assez au fond des choses et de s'arrêter trop vite dans l'analyse, n'est point sans reproche à cet égard. Mais il est inévitable de trouver à ceux qui ne pensent pas comme nous des défauts de raisonnement, d'analyse ou de constatation. Je lui reprocherai volontiers encore de s'être bien aisément contenté à propos du droit. Il parle toujours de respecter les droits d'autrui mais sans se demander assez ce qu'est le droit et quel en est le sens. Cela n'a rien de précis chez lui. Si nous ne violons pas le droit en envahissant des territoires lointains pour nous en faire des colonies, si les indigènes n'ont pas le droit de s'entendre ou de se battre entre eux sans que nous prenions leur pays, je ne vois qu'une façon de comprendre le droit avec quelque logique, c'est de ne reconnaître que le droit du meilleur, le droit du bien. C'est là certes une conception possible, mais la plus opposée qui se puisse à la démocratie, au pacifisme, à l'égalité sous toutes ses formes, à la liberté sous la plupart de ses formes aussi, à toutes les idées auxquelles M. Novicow paraît être attaché. Par quelque côté que je prenne sa doctrine, j'arrive à

des contradictions inacceptables. Peut-être pourrait-il donner plus de logique à ses croyances en recourant à une divinité qui rétablirait l'équilibre des choses, — et en qui se réfugieraient alors les contradictions. Mais il ne semble compter que sur une sorte de justice immanente, résultant des actions et des réactions humaines, dont l'existence, moins inaccessible si elle était réelle, est peut-être par là plus facile à nier catégoriquement que celle de toute autre divinité.

En somme, dans le conflit entre le moi individuel et le moi social qui a rendu nécessaires tous les essais de morale, M. Novicow est de ceux qui en prenant ouvertement parti pour le moi individuel tendent à le soumettre au moi social. Il est individualiste au point de ne rien vouloir imposer à l'individu au nom d'un groupe supérieur. Il ne tient pas compte au degré voulu de la réalité de ces groupes qu'il méconnaît visiblement. Mais tout de même il les protège, sans le vouloir, contre l'individu. S'il veut persuader à l'individu que son intérêt se confond absolument avec l'intérêt de l'humanité, il tend aussi à subordonner complètement celui-là à celui-ci. Ce n'est pas par l'intérêt d'un individu qu'on déterminera l'intérêt de la société, mais bien plutôt par l'intérêt de la société qu'on déterminera l'intérêt de chaque individu. Et comme les intérêts sont constamment les mêmes par hypothèse, il sera possible d'imposer à l'individu au nom de son propre intérêt tout ce qui sera conforme à l'intérêt social. L'individualisme théorique aboutirait à un « socialisme » absolu, comme une théorie de fraternité peut aboutir à un régime de terreur. Je ne dis certes pas que M. Novicow veuille arriver à subordonner l'individu, mais je crois que la force des choses et les conditions nécessaires de leur application pourraient mener logiquement ses idées vers le sacrifice de l'individu.

III. — Les conséquences.

D'après ce qui précède, je ne puis que voir beaucoup d'illusion dans l'optimisme de M. Novicow. Je ne puis accepter sans de graves réserves des affirmations comme celle-ci : « L'organisation du transport des marchandises et des communications de la pensée est devenue si parfaite que le genre humain forme désormais un seul tout au point de vue social. » Il faut penser que si le rapprochement, le contact plus intime et plus fréquent sont en effet des conditions d'union, ils sont aussi des conditions de discorde et de guerre. Malherbe, à qui l'on reprochait d'être toujours en procès avec des parents à lui, répondait sagement qu'il ne pouvait pourtant pas attaquer le Grand Turc avec qui il n'avait rien à faire. A mesure que des peuples se rapprochent, il peut arriver que les différences mentales, que les oppositions des intérêts s'accentuent et s'affirment davantage. Je sais aussi que des accords nouveaux s'établissent, mais il faut bien voir les deux côtés des choses. Il est plus que hardi de

dire que « aucun intérêt *concret* et *réel* ne divise véritablement » les six grandes puissances de l'Europe. M. Novicow fait trop bon marché d'ailleurs de ce qui est croyance, tradition, sentiment, ce sont là des forces toujours considérables, et non un « pur fantôme ». Elles sont modifiables, cela n'est pas douteux, mais pas beaucoup plus, semble-t-il, que les conditions économiques.

Et il est encore hardi de dire : « Nous sommes près de la fédération du genre humain, au commencement du XXe siècle. Nous n'avons pour ainsi dire qu'à étendre la main!... » Il est vrai que l'auteur ajoute immédiatement : « Mais, hélas!... combien d'années se passeront avant que nous puissions la réaliser? »

Beaucoup, très probablement. Mais nous ne pouvons même chercher à fixer le nombre, car nous ne savons pas en réalité si cette fédération du genre humain existera jamais. Elle est actuellement contrariée par de très fortes raisons. En Europe seulement on en peut voir qui ne se laisseront pas réduire aisément. Bien mieux, on ne saurait méconnaître chez nous un renouveau de l'esprit national et même nationaliste. Et il faut bien dire que cet esprit a sa raison d'être, qu'il est nécessaire à notre vie en tant que peuple, exactement comme une certaine dose d'égoïsme est nécessaire à la vie de l'individu. Je crois que le moment est mal choisi pour dire avec M. Novicow en parlant des « métèques » que, « si nous refusons de leur accorder les mêmes droits qu'à nos propres concitoyens, nous violons les principes les plus élémentaires de l'hospitalité internationale ». Un peuple peut se montrer hospitalier à moins de frais; recevoir quelqu'un chez soi et le traiter avec courtoisie, même avec sympathie, ce n'est pas en faire un membre de la famille, ni un autre nous-même. Le moment est mal choisi encore pour ne voir dans les armées qu'un « organe parasitaire » et affirmer que « leurs fonctions pourraient être supprimées sans le moindre détriment pour les nations ». Sans doute elles pourraient l'être si les nations pouvaient vivre en paix, ou bien s'ignorer réciproquement. De même la police et la magistrature deviendraient des organes parasitaires s'il n'y avait aucun risque de conflit entre les individus, et pareillement le commerce si tous les objets utiles étaient naturellement à notre portée, et l'industrie si nous savions nous contenter de vivre d'eau claire, de racines et de fruits. Il est à remarquer d'ailleurs que même une fédération des États de l'Europe, même une fédération de l'humanité entière, supposerait, au moins pendant un temps bien long, une sorte d'armée internationale, de police universelle destinée à faire régner l'ordre entre les peuples.

Au reste personne ne peut dire encore si même l'union des peuples européens sera jamais possible, ni sous quelle forme elle pourra se réaliser. Peut-être, si jamais elle s'opère, ce sera dans des conditions qui feraient horreur à ses plus déterminés partisans d'aujourd'hui. Il est assez fréquent que lorsqu'une forme sociale vient à l'existence elle diffère considérablement de ce que l'imaginaient les rêves de

ses premiers admirateurs. Ce n'est pas une raison pour en repousser absolument l'idée. Nous pouvons admettre qu'une Europe où les nations seraient plus harmonieusement unies serait aussi supérieure à l'Europe actuelle que la France de Louis XIV l'était à la France des premiers Capétiens ou à la Gaule d'avant la conquête romaine. La fédération des peuples européens ne détruit en principe aucun patriotisme, pas plus que l'unité bien comprise de la France ne détruit le patriotisme local du Provençal ou du Breton et même bien moins encore. Les nationalistes peuvent en supporter l'idée et les traditionalistes doivent se souvenir que le moins discuté de nos grands rois rêvait d'en entreprendre la réalisation. Il y a donc là une possibilité d'amélioration générale dont on peut tenir compte. Mais il serait désastreux pour le pays où l'essai se ferait et peut-être pour l'Europe entière que l'idée en prédominât avec excès dans le gouvernement d'une grande nation.

Je crois donc qu'il serait fâcheux que le livre de M. Novicow eût sur l'esprit de nos gouvernants une influence qu'il n'aurait pas au même degré sur ceux des autres pays. Mais il est bon qu'il ait été pensé, écrit et publié. Il y a une division des idées analogue à la division du travail, un antagonisme des parties analogue à l'antagonisme des muscles. Il est excellent que le patriotisme soit florissant et prenne chez nous de nouvelles forces, il est bon que quelques individus pensent à l'humanité, qui n'existe pas encore, mais qui existera peut-être un jour et qu'il ne faut pas empêcher de se produire. On peut être intéressé par la vigueur croissante du nationalisme, même du « nationalisme intégral », tâcher d'en reconnaître la raison, d'en voir les bons côtés et l'utilité possible, et ne pas exclure toute forme, ni toute manifestation de tendances internationalistes. Chaque groupe, chaque opinion, chaque doctrine, chaque parti représente une force, et ne représente qu'elle. C'est de l'équilibre et de l'harmonie de ces forces que se fait la vie sociale. Cela ne veut pas dire qu'elles sont, ni qu'elles doivent être égales. Cela ne veut pas dire non plus que l'harmonie à laquelle elles sont arrivées, ni peut-être celle à laquelle elles arriveront jamais soit d'un degré élevé. Mais il me semble que même actuellement, si nous devrions beaucoup ou tout perdre par la disparition du patriotisme, nous perdrions aussi quelque chose par l'anéantissement ou par l'affaiblissement trop considérable de l'idée et de l'amour — virtuel — de l'humanité.

De ce point de vue et tout en discutant comme je l'ai fait, les idées de M. Novicow on peut lui savoir gré de les avoir émises. On le fera d'autant plus volontiers que ses exagérations, ses grossissements, ses illusions visibles mettent en garde le lecteur d'esprit réfléchi et de sang-froid. Et on reconnaîtra avec plaisir ses qualités, sa netteté, sa franchise, sa verve et son entrain, qui rendent l'auteur sympathique même lorsqu'on n'est pas de son avis, même lorsqu'il faut bien se résoudre à le combattre.

FR. PAULHAN.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Wilhelm Windelband. — Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts, Tübingen, Mohr, 1909, gr. in-8°.

Il y a un quart de siècle, nous avons protesté ici même (*Revue philosophique*, février 1885) de la manière la plus énergique contre l'apothéose de Kant ayant envahi les universités allemandes qui tendaient à l'ériger au rang du plus grand philosophe, fondateur de la philosophie moderne. C'était à l'occasion du compte rendu d'un recueil de dissertations et de discours publié sous le titre de Préludes par M. Windelband. Depuis ce temps-là l'envahissement du néo-kantisme a persisté dans les universités allemandes. Il est donc au plus haut degré intéressant d'assister à un changement profond de cet état des choses. C'est le même M. Windelband, devenu entre temps à Heidelberg un des professeurs de philosophie les plus connus et les plus écoutés de l'Allemagne, qui du haut de sa chaire nous annonce cette volte-face. C'est là la principale tendance et le but final de son ouvrage signalé plus haut : *La Philosophie dans la vie intellectuelle de l'Allemagne au* xix*e siècle.*

Au début l'auteur nous promet une esquisse de la philosophie allemande au xix*e* siècle, traitée selon la formule hégélienne, d'après laquelle la philosophie serait toujours le résumé et l'image fidèle de son temps. Cependant appliquée à la philosophie de l'Allemagne et encore à sa littérature, comme l'auteur le désire, la formule hégélienne se voit face à face avec des situations dont la nature contradictoire éclate de la manière la plus frappante. L'apogée de la littérature allemande dans la seconde moitié du xviii*e* siècle s'est produite au milieu de la plus grande humiliation politique et économique du pays. En revanche, le nouvel empire allemand, en fait de littérature, ne peut se vanter de rien de pareil. Le grand essor politique et économique qu'à pris l'Allemagne s'est fait jour de plus en plus à peu près depuis le milieu du xix*e* siècle. Or c'est cette époque qui a vu les grands triomphes des philosophies pessimistes de Schopenhauer et d'Edouard de Hartmann.

Ces faits sont loin de s'être dérobés à l'attention de l'auteur

puisqu'il exalte avec enthousiasme l'idéalisme de ses ancêtres qui à une époque des plus tristes et mornes ont su créer l'œuvre glorieuse de la littérature classique allemande. D'autre part il regrette profondément que le nouvel empire ne possède pas encore une littérature digne de lui. Il ne cache pas non plus l'antithèse qui a mis les succès croissants, politiques et économiques, de l'Allemagne en face des succès simultanés des philosophies pessimistes de Schopenhauer et de Hartmann. Mais il est à prévoir que placées sous l'égide de la formule hégélienne, ses tentatives d'expliquer cet état des choses précisément réfractaire à elle ne nous mettront pas en présence de résultats particulièrement fructueux. Il faut bien constater que dans le vaste cadre des lois les plus générales qui régissent l'ensemble de l'évolution historique de l'humanité et de chaque nationalité, les différents domaines de la civilisation, dans le sort qu'il subissent et dans le caractère de leurs phases successives, montrent des écarts plus ou moins grands ou même énormes. L'histoire politique et économique, l'histoire de la littérature et l'histoire de la philosophie ne se déroulent donc pas en lignes parallèles, mais chacune porte en elle sa destinée et suit sa marche propre. Ainsi dans l'histoire de la philosophie, examinée en ses propres foyers, rien n'est moins étonnant que le fait, qu'à une heure si avancée au XIXe siècle, après une chaîne interminable de systèmes optimistes, le territoire — pour ainsi dire — a été occupé militairement par deux grands systèmes exigeant d'urgence qu'on étudie à fond la question du pessimisme.

Quant à la marche de la philosophie allemande à partir de Kant, il n'y a aucune difficulté d'en indiquer la principale voie. Kant a introduit en Allemagne le scepticisme anti-métaphysique des Condillac et des Hume qui était l'esprit dominateur du siècle de la grande Révolution, produit de la marée montante anti-religieuse et anti-ecclésiastique. Mais ce siècle était à son déclin et, la grande explosion ayant éclaté, terrifiante, son scepticisme allait s'éclipser pour faire place à un nouveau courant dogmatique qui, en Allemagne, était essentiellement métaphysique. La principale école métaphysique, sans contestation possible, était le panthéisme spinoziste changé, sous l'influence de l'idéalisme subjectif de Kant, en spiritualisme absolu. Ce spinozisme panspiritualiste ne tarda pas à s'élever à une puissance telle que Heine a pu dire : le panthéisme est la religion de l'Allemagne. La gloire du fondateur de cette école revient à Fichte, mais sa théorie était encore trop entachée du subjectivisme kantien. C'est la double gloire de Schelling d'avoir changé le spinozisme par trop subjectiviste de Fichte en idéalisme objectif et d'avoir développé en même temps la philosophie de la nature négligée par Fichte. Il a encore le mérite de l'installation du platonisme dans le panthéisme moderne. Sortant des sentiers fichtéens et schellingiens, le panthéisme allemand s'est bifurqué, se séparant en deux branches principales qui, à beaucoup d'égards, constituent des pôles opposés.

D'une part Hégel, développant l'œuvre de ses deux prédécesseurs, a construit son système de l'idéalisme absolu ou du panlogisme, d'autre part Schopenhauer disciple de ces mêmes maîtres, mais tout autrement inspiré par eux, est arrivé à son système du volontarisme absolu, se glorifiant d'un caractère alogique et antilogique opposé au panlogisme. Hégel — comme ses prédécesseurs sous une forme néo-scolastique — a poussé au bout le héraclitisme ou l'évolutionnisme métaphysique moderne qui, ayant ses racines dans la théorie de la connaissance de Kant, avait été par Fichte introduit dans le spinozisme. Cependant Hégel n'a pas manqué de faire passer cet évolutionnisme métaphysique, fantaisiste, dans le domaine de l'évolution historique bien réelle de l'humanité. En ceci, parmi les classiques, il avait pour prédécesseurs, Herder et Schiller. Avec tout cela, le panlogisme de Hégel, tout en cherchant à tenir compte des éléments illogiques de la réalité, surtout de l'évolution historique, aboutit, comme toute la philosophie antérieure, à un optimisme absolu. De son côté, Schopenhauer, rejetant avec fracas toute philosophie évolutionniste ainsi que le vieux jeu de l'optimisme, maintint énergiquement le platonisme, réinstallé par Schelling dans la philosophie moderne, — et de toute sorte d'éléments disparates, sans oublier des matériaux néo-scolastiques, il construisit le premier grand système pessimiste. Finalement Hartmann, appuyant sur la nécessité d'une synthèse des deux systèmes de Hégel et de Schopenhauer, a érigé un système nouveau du spiritualisme absolu, panthéiste, moniste, évolutionniste qui, sous le nom de la Philosophie de l'Inconscient, réunit les deux principes de l'idée logique et en quelque sorte optimiste et de la volonté alogique et antilogique. Ce système, comme celui de Schopenhauer, aboutit à la prépondérance du pessimisme. Cependant le caractère fondamental de la Philosophie de l'Inconscient n'en reste pas moins le panthéisme moniste sous la forme du spiritualisme absolu qui toujours peut faire abandon de la prépondérance du pessimisme. C'est ce que j'ai tâché de démontrer il y a longtemps dans mon ouvrage intitulé « Les traits fondamentaux du Panpsychisme ». Ainsi c'est la marche triomphale du panthéisme sous la forme du spiritualisme absolu qui, depuis Fichte, constitue la principale voie de l'évolution de la philosophie allemande du XIXe siècle.

L'intérêt de notre auteur ayant son centre dans la philosophie de Hégel, il y a lieu d'ajouter ceci. Les différentes parties du système hégélien — abstraction faite de tous les défauts énormes, reconnus de sa dialectique évolutionniste, métaphysique, selon nous néo-scolastique — offrent un ensemble bien serré et une largeur des vues sur l'univers et particulièrement sur la civilisation humaine et son évolution réelle, historique qui rendent la philosophie de Hégel bien supérieure à celle de ses deux prédécesseurs Fichte et Schelling. Cette supériorité est assez généralement reconnue. Elle est la principale préoccupation de notre auteur. Pour la faire briller aux yeux de ses lecteurs sa tâche

n'était donc pas difficile. Il n'avait qu'à suivre la grande route toute tracée et bien connue qui, prenant pour point de départ de toute la lignée, le spinozisme et une des nombreuses facettes des théories kantiennes, mène sûrement de Fichte à Hégel en passant par Schelling.

L'auteur a tourné le dos à ce chemin pour s'en frayer un autre d'une manière très laborieuse. N'offrant pas une esquisse de l'évolution de la philosophie allemande conduisant de Kant, Fichte et Schelling à Hégel, il la remplace par deux degrés de l'idéal de la culture, traités dans les deux premiers chapitres.

Le premier degré serait l'idéal classique au sens particulier, étant l'idéal des classiques, surtout de Gœthe et de Schiller. Ce serait l'idéal de la culture humaine, ayant un caractère général, cosmopolite. Mais comme il aurait été destiné à être représenté par la plus haute culture individuelle, esthétique et philosophique, il réunirait au cosmopolitisme l'individualisme. Par son caractère général le cosmopolitisme représenterait le rationalisme ayant précisément ce caractère, tandis que l'individualisme, se refusant d'entrer dans les cadres de la généralité, serait de par sa nature un principe d'irrationalisme.

Mais l'idéal classique aurait eu un défaut capital. Il manquait de traits politiques et historiques, toujours étroitement liés selon l'auteur. Car le principe politique devrait s'attacher toujours aux phases successives de l'évolution historique. Ce serait l'école romantique qui aurait apporté les principes politiques et historiques manquant à l'idéal classique. Elle aurait ajouté un troisième trait de caractère historique, la religion dont l'auteur ne se montre pas enchanté. Il le trouve au contraire dangereux. Il le cite pour pouvoir plus tard expliquer la scission qui allait se produire dans l'école hégélienne. En attendant, c'est la philosophie de Hégel qui aurait accompli l'alliance de l'idéal classique et de l'idéal romantique. Ce serait le second degré de l'idéal de la culture esthétique et philosophique, sommet de tout idéal qui se trouverait ainsi établi par la philosophie hégélienne.

Après la chute de cette philosophie, tout ce qui dans la philosophie allemande lui a succédé jusqu'aujourd'hui n'est — selon l'auteur — que décadence, dégringolade. Ce serait l'irruption et l'invasion de l'irrationalisme érigé, sous des formes diverses, en souverain maître, en remplacement de l'idéal perdu et du rationalisme auquel Hégel avait toujours réservé le rôle du suprême arbitre. Irrationalisme les deux camps, l'un réactionnaire l'autre matérialiste et même socialiste, dans lesquels s'est scindée l'école hégélienne, irrationalisme le schellingianisme de la dernière manière, mystique, théogonique — c'est ici et par sa philosophie de la mythologie et de la révélation que l'auteur met en scène Schelling —; irrationalisme tout le reste : matérialisme, pessimisme, historisme, empirisme, psychologisme. L'auteur

cherche à expliquer ce changement survenu dans la philosophie allemande par les choses qui se sont passées en dehors d'elle, les phases successives de l'histoire politique et économique de l'Allemagne. Nous avons observé combien ce procédé est malaisé.

Toutefois c'est dans cette partie de son ouvrage qu'il fait droit à sa promesse de faire passer en revue toutes les écoles philosophiques qui ont su captiver l'attention en Allemagne au cours du XIXe siècle. Nous ne pouvons le suivre ici dans ces détails. Quelques objections s'imposent. Ainsi le matérialisme allemand pourrait protester contre son accouplement avec le pessimisme de Schopenhauer et de Hartmann et à l'inverse. Ce matérialisme, loin de s'associer à la dépréciation de la vie, la repousse violemment, repoussant toute consolation des misères terrestres par les promesses des délices de l'au-delà futur. Quant aux philosophies de Schopenhauer et de Hartmann, nous avons vu combien elles sont loin de ce laisser réduire au seul principe pessimiste. L'analyse que l'auteur lui-même en donne le prouve largement.

La liste des écoles décadentes examinées, critiquées par l'auteur se termine — horribile dictu! — par le néo-kantisme. L'auteur le juge et le condamne. Il déclare qu'il est impossible, comme l'ont fait les nouveaux kantiens, de réduire la philosophie à la théorie de la connaissance et aux études minutieusement philologiques des écrits de Kant. Celui-ci aurait rendu les plus grands services à la philosophie de son époque, mais le temps a marché et le kantisme ne peut donner satisfaction aux besoins philosophiques de nos jours. Pendant trop longtemps déjà on aurait prêché le retour à Kant. Il faut autre chose. Aussi l'auteur est-il très content de pouvoir annoncer la grande nouvelle que de tous côtés des préparatifs auraient été faits du retour aux philosophes jadis bafoués de l'époque romantique, les Fichte, les Schelling, les Hégel.

L'auteur lui-même tient surtout à Hégel, et il prêche tout particulièrement le retour à Hégel. C'est là le point où se concentre tout l'intérêt de son travail, arrangé entièrement en vue de ce but suprême. C'est particulièrement son exposé de la philosophie de Hégel qui doit préparer cette pointe finale. Non qu'il voudrait tenter la restauration, la réinstallation intégrale de cette philosophie. Nullement. Il repousse le jargon, la dialectique artificielle, étrange — nous précisons davantage : néo-scolastique — dont Hégel suivant l'exemple de ses prédécesseurs aurait fait choix pour y envelopper et obscurcir sa pensée. L'auteur demande qu'on entre dans l'essence même de la philosophie hégélienne, qu'on se laisse pénétrer par l'image idéal qu'il en a tracée lui-même.

Pour nous le néo-kantisme est une des branches diverses de l'école anti-métaphysique introduite en Allemagne précisément par Kant. Fondée pour la seconde fois vers les années 40 par Feuerbach — comme nous l'avons exposé ici même dans un article précé-

dent (*Revue philosophique*, juillet 1910), — elle a pris, dans la seconde moitié du XIXe siècle un essor grandissant pour mettre vers son déclin hors combat toutes les écoles métaphysiques et s'emparer de nouveau entièrement de la faveur publique. Le retour à Kant c'était le retour pur et simple au scepticisme anti-métaphysique du XVIIIe siècle. Avec son semblant kantien de théisme il prit possession des universités allemandes qui y trouvaient une grande commodité à s'arranger avec leurs gouvernements, n'aimant pas la franche rupture avec l'église. Mais ce n'était qu'un des nombreux embranchements du courant anti-métaphysique général. Car, d'un autre côté et à la même époque, sous la forme prononcée de l'athéisme devenue nietzschéenne, il fit la conquête du grand public des lettrés. Cependant le nouveau siècle a changé de goût. Déjà il s'est livré à l'engouement néo-romantique et cela pourrait bien amener sinon la ruine complète de l'école anti-métaphysique, tout au moins l'amoindrissement considérable de son patrimoine. Voilà ce qui explique très simplement la reprise de l'étude des grands métaphysiciens qui avaient illustré l'époque romantique.

Nous ne saurions mieux faire que nous associer à la préférence que l'auteur donne à Hégel. Cependant, malgré toutes les précautions et réserves dont il entoure cette préférence, en encourageant la reprise de la philosophie hégélienne, il est impossible de ne pas observer que pas plus que le kantisme le hégélianisme ne saurait suffire à notre époque. De toute façon, comparée avec l'édifice absolument moderne de la philosophie de Hartmann, non seulement la philosophie de Hégel, mais encore celle de Schopenhauer présente un état des choses absolument arriéré, vieillot. Il nous serait impossible de recommander aux nouvelles générations, soit françaises soit allemandes, de se hasarder dans le dédale des constructions hégéliennes et schopenhaueriennes, marquant trop visiblement la date d'une époque déjà écoulée, sans avoir préalablement pris des renseignements suffisants dans la philosophie de Hartmann et s'être munis des commentaires qu'il fournit de l'œuvre de ses prédécesseurs.

Quoiqu'il en soit, le fait est que M. Windelband, professeur de philosophie des plus renommés et des plus écoutés en Allemagne, a sonné le glas du néo-kantisme, en répandant la bonne nouvelle du retour à Hégel.

Depuis longtemps on a cité en tête des ouvrages ayant annoncé le retour à Kant, l'histoire du matérialisme d'Albert Lange. Désormais on citera l'écrit de M. Windelband que nous venons de présenter comme un des premiers ayant préconisé le retour à Hégel.

MAURICE ANTHROPOS.

II. — Sociologie.

G. de Greef. — Introduction a la Sociologie, t. I, c + 230 p.; t. II, 344 p. Paris, M. Rivière et Cie, 1911.

Sous ce titre, M. de Greef offre aujourd'hui une réédition ou, plus exactement, une réimpression d'un ouvrage paru en 1886-89. Plus de trente années se sont donc écoulées depuis sa première publication et, malgré ce long intervalle, l'ouvrage, loin d'avoir perdu de son intérêt, apparaît même plus actuel que jamais, car des idées qui y sont exprimées, beaucoup sont devenues des forces réelles et agissantes de la vie sociale de nos jours. Nous faisons tout particulièrement allusion aux idées relatives au syndicalisme fédératif qui constitue une des tendances fondamentales de l'évolution sociale actuelle et que l'auteur n'a pas hésité à proclamer, alors que cette tendance n'existait encore qu'à l'état embryonnaire, comme la forme logiquement nécessaire de l'organisation sociale de l'avenir.

En mettant en évidence la nécessité de cette forme, l'auteur était loin de se livrer à une prophétie plus ou moins vaine ou utopique ou d'exprimer un simple désir. Le syndicalisme fédératif ou, comme l'on appelle encore de nos jours, le fédéralisme économique se déduit en effet d'une façon rigoureuse de l'ensemble de sa conception sociologique. Et cette conception elle-même n'est rien moins qu'arbitraire. M. de Greef se rattache, on le sait, à l'école positiviste et se réclame des idées de Quételet, de Comte et de Spencer. Mais il n'accepte pas ces idées en disciple docile et orthodoxe qui se contente de tirer des conclusions de prémisses une fois posées : il s'attaque à ces prémisses mêmes, les passe au crible de la critique, fait ressortir leurs insuffisances ou leurs contradictions, cherche à les mettre d'accord avec les nouvelles données de l'observation et avec les progrès de la réflexion philosophique.

Le premier volume de l'ouvrage dont nous nous occupons est consacré précisément à ce travail critique d'où se dégage finalement la conception positive de l'auteur lui-même, dont le deuxième volume renferme l'exposé.

Ce sera, pense M. de Greef, le mérite impérissable de Comte et de Spencer d'avoir fondé la sociologie et indiqué la place qu'elle occupe dans la hiérarchie des sciences. Mais ni l'un ni l'autre n'ont jamais pu définir avec exactitude l'objet propre de la sociologie, le caractère spécifique des phénomènes sociaux, dégager les raisons qui plaident en faveur de la constitution de la sociologie en science autonome. S'il n'y a rien de plus dans les phénomènes sociologiques que dans les phénomènes biologiques ou psychologiques qui les précèdent immédiatement dans l'ordre hiérarchique, la création d'une nouvelle science apparaît comme un effort absolument inutile; il en est encore de même si on accepte la conception de Spencer, d'après laquelle les

propriétés de l'agrégat social ne seraient qu'une simple résultante des propriétés des unités qui le composent. Toutes les tentatives de Comte et de Spencer de justifier l'existence autonome de la sociologie ont échoué, parce que ni l'un ni l'autre n'ont réussi à établir entre cette science et les sciences antécédentes que des différences quantitatives. Si les phénomènes sociologiques ne résultent que d'un arrangement particulier des phénomènes psychologiques et biologiques, ils ne sortent pas pour cela du domaine de la psychologie et de la biologie. Pour qu'il en soit ainsi, c'est-à-dire pour que nous soyons autorisés à ériger la sociologie en science spéciale, il faut que les phénomènes sociaux possèdent un caractère propre, qui ne se retrouve nulle part ailleurs, il faut qu'il existe entre eux et les phénomènes qui les précèdent des différences non seulement quantitatives, mais encore et surtout *qualitatives*.

Si Comte et Spencer n'ont pas réussi à dégager l'objet propre de la sociologie et, par conséquent, le caractère spécial des phénomènes sociaux, cela tient à ce qu'ils ne se sont pas rendu compte de la nécessité d'appliquer à ces phénomènes la méthode qui leur a donné de si féconds et brillants résultats dans l'établissement de l'ordre de succession ou de la hiérarchie des sciences. Ils n'ont pas vu notamment que le principe qu'ils ont appliqué avec tant de succès à l'ensemble des phénomènes cosmiques était également valable pour chaque ordre particulier de phénomènes et que, pour se retrouver dans le chaos de ceux-ci, il fallait les décomposer à leur tour, en les classant d'après l'ordre de la généralité décroissante et de la complexité croissante.

C'est ainsi qu'au lieu de procéder à une analyse minutieuse des phénomènes sociaux, pour recomposer ensuite l'agrégat social dans son ensemble synthétique, Comte et Spencer, le premier surtout, ont cru devoir suivre la voie inverse qui consiste à considérer l'ensemble avant les parties et expliquer celles-ci par celui-là. Rien de plus arbitraire et de plus anti-scientifique qu'une pareille méthode car, en prenant l'ensemble pour point de départ des considérations sociologiques, on se prive de tout critérium permettant de distinguer ce qui, dans cet ensemble, est essentiel de ce qui ne l'est pas, ce qui en constitue les éléments fondamentaux et les facteurs permanents de ce qui n'est qu'apparence mensongère et vaine agitation de surface. C'est ce qui est arrivé à Comte qui, dans ses considérations sociologiques, a attribué une importance capitale au facteur politique, c'est-à-dire à l'élément le moins stable, à la partie la moins organisée de la phénoménalité sociologique, à celle qui est encore dominée d'un bout à l'autre par des influences religieuses et métaphysiques.

C'est pour n'avoir pas suivi dans l'étude des phénomènes sociaux la méthode vraiment positive que Comte et Spencer ont abouti à des conceptions contradictoires, le premier sacrifiant l'individu à la collectivité, le deuxième la collectivité à l'individu, l'un et l'autre s'étant

montrés incapables de fondre ces deux facteurs de la vie sociale en une synthèse supérieure. La cause en est probablement encore dans ce fait que l'un et l'autre ont abordé l'étude de la réalité sociale avec des préoccupations trop subjectives, ou se sont en tout cas laissé guider par des mobiles trop éloignés du simple désir de connaître.

Telles sont, brièvement résumées, les principales critiques que M. de Greef croit devoir formuler au sujet des conceptions sociologiques de Comte et de Spencer. Ce qui manque à ces conceptions, pour être en parfait accord avec la réalité des faits c'est, nous l'avons dit, une classification des phénomènes sociaux basée non sur leur importance soumise à une appréciation plus ou moins subjective, mais sur le degré de leur généralité et de leur complexité. Il est vrai que nous sommes aujourd'hui mieux à même, grâce aux progrès de la science économique et des sciences sociales particulières, grâce aussi au parti qu'a su en tirer le socialisme scientifique, d'entreprendre une classification de ce genre.

Cette classification, dit M. de Greef, ne peut, à son tour, être entreprise qu'en partant de ce qu'il appelle les éléments constitutifs généraux ou facteurs primaires de la sociologie. Ce sont le territoire et la population, le premier comprenant toute la phénoménalité organique et même organique autre que celle de l'homme et déterminant le second de la même manière dont, dans les sciences antérieures, le monde inorganique détermine le monde organique et celui-ci l'intelligence; mais la population influe à son tour sur le territoire, lui faisant subir des modifications, souvent trop profondes, mais sans jamais réussir à éliminer, à supprimer complètement son action qui subsiste comme une loi générale de la statique et de la dynamique sociales.

C'est pour avoir méconnu cette vérité, pour avoir cru qu'avec les progrès de la civilisation les sociétés humaines s'affranchissent de plus en plus de l'influence des facteurs primordiaux, jusqu'à lui échapper complètement et ne plus subir que l'action exclusive des facteurs purement humains, dans leurs manifestations les plus élevées et pour ainsi dire les plus immatérielles, — c'est, disons-nous, pour avoir commis cette erreur que beaucoup d'observateurs superficiels n'ont réussi qu'à édifier des utopies, sans aucun rapport avec la réalité, qu'à bâtir des cités idéales ou plutôt chimériques qui se sont effondrées comme des châteaux de cartes, au premier souffle de la vie.

Certes, les progrès de la civilisation sont marqués par l'apparition d'une riche et abondante superstructure dont les rameaux touffus semblent, à première vue, constituer toute la réalité sociale. Mais ces rameaux ne se sont pas développés tout seuls : ils sont nés de racines qui plongent au plus profond du sol social, qui continuent de les nourrir et dont il serait vain de vouloir les détacher. C'est à partir de ces racines que la vie sociale doit être étudiée; ce n'est que par elles

qu'elle peut être comprise et appréciée conformément à la vérité et à la raison.

Or, le phénomène le plus simple qui résulte de l'action réciproque des deux facteurs primordiaux — territoire et population, — est constitué par la vie économique. Celle-ci comporte, à son tour, trois fonctions qui sont, dans l'ordre de la généralité décroissante et de la complexité croissante : la circulation, la consommation, la production. Aux phénomènes économiques se superposent les phénomènes génésiques et familiaux et à ceux-ci les manifestations de la vie artistique, dont naissent, toujours dans l'ordre de la généralité décroissante et de la complexité croissante, les croyances, la morale, les phénomènes juridiques et enfin les phénomènes politiques qui forment le sommet de l'échelle hiérarchique des phénomènes sociaux.

Si, maintenant, nous étudions les organes et fonctions que comporte chacun de ces ensembles de phénomènes, nous sommes tout d'abord frappés par ce fait que les organes sont d'autant mieux adaptés à leurs fonctions et celles-ci aux buts en vue desquels elles sont créées que les phénomènes dont il s'agit sont situés plus bas dans l'échelle hiérarchique que nous venons d'établir. C'est ainsi que les études ethnographiques et juridiques nous ont appris que les phénomènes économiques avaient reçu, chez les peuples primitifs et barbares, un commencement d'organisation, alors que la plupart des autres phénomènes sociaux émergeaient encore à peine de leur état d'indivision chaotique. Mais, parmi les phénomènes économiques eux-mêmes, ce sont les phénomènes les plus généraux et les plus simples, ceux relatifs à la circulation, qui ont commencé à être organisés avant ceux relatifs à la consommation et à la production. Ce qui est vrai des époques primitives et barbares, l'est également de l'époque moderne. Il suffit notamment de jeter un coup d'œil autour de soi, pour s'apercevoir que les phénomènes économiques et, parmi ceux-ci, les fonctions et organes qui président à la circulation, présentent le maximum d'organisation. Au bout opposé de notre échelle hiérarchique se trouvent les phénomènes politiques livrés encore entièrement aux influences désordonnées des caprices individuels et des hasards électoraux. Entre ces deux pôles, nous trouvons tous les degrés d'organisation, depuis l'organisation, déjà assez avancée, de la vie génésique qui suit immédiatement la vie économique, jusqu'à celle de la vie juridique qui précède la vie politique et en partage, à un degré moindre, le défaut d'organisation.

Mais ce n'est pas l'organisation comme telle, l'organisation pure et simple qui distingue les uns des autres les différents ensembles de phénomènes sociaux. S'il en était ainsi, la concentration de la vie politique d'un pays entre les mains d'un despote omnipotent devrait être considérée comme supérieure à nos régimes démocratiques modernes, avec leurs vicissitudes et révolutions. C'est là une idée que personne ne s'aviserait de soutenir de nos jours. Le despotisme,

dit M. de Greef, a été une phase nécessaire dans l'évolution de tous les ordres de phénomènes et constituait un progrès par rapport à l'état d'incohésion et de désordre primitifs. Les phénomènes économiques en ont donc subi l'influence comme tous les autres et avant tous les autres. Mais l'évolution de la vie économique ne s'est pas arrêtée là. Avant tous les autres, les phénomènes économiques se sont dégagés de l'organisation imposée par la force, pour recevoir une organisation autonome fondée sur le contrat tacitement accepté ou explicitement reconnu, inconscient ou conscient, liant les individus, faisant surgir, de l'interaction des volontés individuelles, une volonté collective, déterminée exclusivement par les intérêts collectifs.

C'est ainsi que l'analyse et la classification des phénomènes sociaux nous fournissent les éléments d'une réponse à la question posée plus haut et relative au caractère distinctif de ces phénomènes. Ce qui distingue en effet les phénomènes sociologiques des phénomènes psychologiques et biologiques qui les précèdent, c'est précisément leur caractère *contractuel*. Celui-ci n'est pas réalisé d'une façon uniforme dans tous les ordres de phénomènes sociaux : l'élément contractuel présente des degrés et va en décroissant au fur et à mesure qu'on s'éloigne des phénomènes économiques, et tout particulièrement de ceux relatifs à la circulation, pour se rapprocher des phénomènes les plus spéciaux et les plus complexes, c'est-à-dire de la politique, où le principe contractuel n'apparaît encore qu'à l'état pour ainsi dire naissant.

Nous pouvons donc dire qu'un ordre de phénomènes sociaux est d'autant plus ou mieux organisé qu'il est fondé davantage sur le principe du contrat. Et il est d'autant plus fondé sur ce principe qu'il comporte plus d'intérêts réels et concrets, qu'il se trouve plus en harmonie avec la structure et les rapports économiques de la société.

Telles sont les principales idées directrices de la sociologie de M. de Greef. Nous avons tenu à les exposer en toute objectivité, nous abstenant de toute critique. Et cependant plus d'une de ces idées appelle, à notre avis, des réserves graves et importantes. Mais la discussion à laquelle elles peuvent donner lieu dépasserait le cadre d'un simple compte rendu. Aussi avons-nous préféré utiliser la place dont nous disposions pour donner à celui-ci la plus grande ampleur possible, afin de mettre sous les yeux du lecteur lui-même tous les éléments d'une appréciation critique.

Dr S. Jankelevitch.

III. — Histoire de la philosophie.

Th. Ruyssen. — Schopenhauer. Paris, F. Alcan, 1911. In-8°.

La philosophie de Schopenhauer a été présentée pour la première

fois au public français dans un petit livre publié par M. Th. Ribot en 1874, un modèle d'exposition qu'on ne cesse de lire. Si l'engouement de la mode pour le misanthrope de Francfort s'est aujourd'hui dissipé, Schopenhauer reste un trop grand excitateur d'idées, un trop profond observateur de la nature et du cœur humain, un trop grand écrivain pour qu'on l'ensevelisse désormais dans la nécropole de l'histoire de la philosophie. Le but de M. Ribot, qu'il indiquait dans sa préface, n'était pas seulement d'esquisser les traits essentiels du *Monde comme volonté et comme représentation*, de démêler ce que le système peut contenir de vrai ou de faux, mais de montrer combien les parties en sont liées, cohérentes et satisfont à ce besoin de logique et d'unité qui est le caractère même de l'esprit philosophique. Il n'eut pas été sans intérêt, concluait M. Ribot, de rapprocher la philosophie de Schopenhauer de celles de ses contemporains : et c'est à quoi s'est attaché M. Ruyssen.

Nous sommes déjà redevables à M. Th. Ruyssen d'un excellent volume sur Kant dans la *Collection des Grands philosophes* dirigée par M. Clodius Piat[1]. M. Ruyssen vient de nous donner, dans la même collection, un Schopenhauer aussi clair et complet qu'on le peut souhaiter non seulement sur l'homme et sur l'œuvre, mais sur les sources où il a puisé et sur son influence. La bibliographie qui termine le volume énumère, outre les manuscrits récemment publiés, le nombre considérable, nous dirions presque invraisemblable de commentaires auxquels les différents aspects de la doctrine de Schopenhauer ont donné lieu. Ce serait, dit-on, à près de trois cent mille exemplaires que se seraient déjà vendues ses œuvres, traduites en diverses langues. Vit-on jamais une philosophie obtenir une pareille audience?

Nietzsche a dit des philosophes que, malgré leur prétention à nous donner une conception, une explication du monde purement objective, ils ne font en réalité qu'écrire leurs mémoires, leurs confessions. Même les systèmes les plus abstraits sont caractéristiques d'une certaine nature d'esprit. Toute philosophie sincère est l'expression d'un tempérament personnel. Le système, comme le style, c'est l'homme : Schopenhauer en est l'exemple le plus frappant. Aucune philosophie ne porte plus que la sienne l'empreinte d'une personnalité aux allures si originales qu'elles rappellent les philosophes de l'antiquité.

Un caractère remarquable de la philosophie de Schopenhauer mis en lumière par M. Ruyssen, c'est que cette philosophie n'est pas le résultat d'une analyse minutieuse, d'une lente élaboration. Elle n'a pas été édifiée pierre par pierre. Elle a pris corps dans l'esprit de son auteur de 1814 à 1818, entre vingt-six et trente ans[2], après ses années d'Université, précédées d'une précoce expérience qui lui venait de

1. Publiée par F. Alcan.
2. Schopenhauer est né à la veille de la Révolution française, en 1788.

voyages à travers l'Europe, de la fréquentation des mondes les plus variés, des cercles de Weimar et de Dresde. Elle est le fruit de sa propre méditation jointe aux études les plus disparates, en apparence : la physiologie, Kant et Platon, la philosophie hindoue, les mystiques du moyen âge en sont les sources principales. Il a dit lui-même poétiquement : « Ma philosophie s'est dégagée de la fermentation de ma pensée comme un beau paysage sort des brouillards du matin. » Elle est une œuvre d'inspiration, d'intuition.

S'autorisant de son propre exemple, Schopenhauer résoud par l'intuition le problème de la connaissance qui, depuis Kant, se pose au début de toute philosophie. L'intuition est à l'origine de toute connaissance. L'entendement transforme la sensation subjective en pensée objective. La raison élabore le contenu fourni par la seule intuition et lui applique les lois de la logique. Mais les concepts abstraits n'ont, comme la lune, qu'un éclat emprunté, ils ne servent qu'à construire des palais d'idées qui ne répondent pas à la réalité vivante. Ou encore la pensée abstraite joue le rôle d'un herbier à côté du monde éternellement frais, sans cesse renouvelé, jeune et mobile, des plantes. Ne croit-on pas entendre M. Bergson? La science observe les faits dans leurs relations, l'intuition, dans leur essence. La supériorité de l'entendement intuitif sur la raison discursive, c'est la supériorité de l'art sur la science, du génie sur l'esprit d'analyse. Toute œuvre belle, toute pensée profonde, tout acte héroïque présente ce caractère spontané. Schopenhauer nous donne sa philosophie comme un pur produit de l'intuition. Elle n'est pas, comme le marque M. Ruyssen, un système d'idées, mais une vision des choses. Schopenhauer ne démontre pas, il montre. Il ne cherche pas la vérité, il la possède, il la révèle. Il se vante d'avoir découvert la pierre philosophale.

« Le monde, écrit-il à la première ligne de son grand ouvrage, est ma représentation », ce monde n'est que pure illusion, soumis aux conditions de l'espace, du temps, de la causalité qui ne correspondent à aucune réalité. Mais derrière le voile des apparences trompeuses, le voile de Maja de la philosophie hindoue, nous pouvons, quoiqu'en dise Kant, atteindre la *Chose en soi*. D'après Kant elle ne peut être connue objectivement, mais elle peut être connue subjectivement, en nous-mêmes; et d'après nous-mêmes qui faisons partie de la nature, nous pouvons comprendre cette nature, au lieu de passer inversement de la nature à nous. L'homme éprouve par son propre corps qu'il n'est que sensation, affectivité, désir, impulsion, vouloir vivre en un mot : son propre caractère ne lui est connu que par ses actes. La volonté obscure précède et domine l'intelligence et la raison. Cette volonté antérieure et souveraine, nous la constatons chez l'enfant, dans l'instinct des animaux, dans toute la nature.

Réalité unique, universelle, comme la substance de Spinoza, la volonté revêt des formes, des modalités éternelles, immuables, que

constituent les espèces (idées platoniciennes). Elles se morcellent à l'infini dans les individus qui se livrent entre eux un éternel combat. Tout est lutte dans la nature. L'homme lutte avec lui-même, avec ses semblables, pour la satisfaction de ses besoins, de ses désirs, de ses appétits, et chaque effort est souffrance, et tout plaisir est négatif, parce qu'il n'est qu'une interruption momentanée d'un besoin, ou si un nouveau désir ne succède pas au désir apaisé, l'homme est la proie de l'ennui. L'existence est une farce dont celui qui la joue n'aperçoit ni le pourquoi, ni le pourboire, ni le salaire. Et si l'homme perpétue sa misérable race vouée à la douleur et à la mort des individus, c'est qu'il est la victime de l'illusion de l'amour, du génie de l'espèce, autrement dit de la volonté.

Cette volonté ne réalise dans le monde aucun progrès. Tandis que, pour Hegel, du combat des contraires résulte une évolution vers la perfectibilité : la volonté ne se manifeste par aucun devenir, ne produit ni changement, ni amélioration : elle ne créé rien, ne modifie rien. Tout ce qui est, sous d'autres apparences, sous d'autres noms, a déjà été et sera toujours : les personnages, les dates varient dans l'histoire des peuples, mais la devise de l'histoire devrait être *eadem sed aliter*. Le caractère est immuable. Tout progrès dans la nature et dans l'humanité n'est qu'apparence vaine, et on peut dire de la volonté inconsciente qu'elle est incompréhensible, irrationnelle, puisqu'elle est sans but.

A un certain degré, la volonté s'objective dans le cerveau de l'homme. Elle n'est pas le produit du cerveau, de l'intelligence, qui ne se conçoit pas sans cerveau ; mais au contraire le cerveau, l'intelligence sont les produits de la volonté. Dans le cerveau, dans l'intelligence, la volonté s'allume une lumière qui lui permet de se guider au milieu du tumulte et de la complexité des êtres. Grâce à ce flambeau la volonté se découvre elle-même et peut parvenir à s'apaiser. C'est le miracle du génie dans l'art, c'est le miracle de l'art, de l'art qui, par intuition, retrouve les idées éternelles, les formes essentielles, et qui par la contemplation désintéressée des belles images qu'il crée d'une vie qui n'est jamais belle, suspend le désir et la souffrance. Non seulement la volonté s'apaise, mais en se connaissant comme mauvaise dans l'esprit supérieur du philosophe, elle arrive à se nier et dans l'âme héroïque de l'ascète à se supprimer elle même.

La contemplation désintéressée du beau et du sublime est une première défaite de l'égoïsme, l'art, comme le remarque M. Ruyssen, forme donc une transition à la morale. La morale, d'après Schopenhauer, ne se peut fonder que sur le mysticisme, sur l'intuition de l'identité de tous les êtres. L'homme arrive à se reconnaître lui-même dans ses semblables, et à découvrir ainsi l'erreur du principe d'individuation. La pitié, source de toutes nos bonnes actions, triomphe de l'égoïsme. A un degré supérieur, chez le saint, chez l'ascète, bouddhiste ou chrétien, la volonté abdique et renonce. Schopenhauer condamne

le suicide qui naît de l'excès des désirs non satisfaits : il exalte au contraire le lent suicide de l'ascétisme qui, libéré du désir, respire une paix céleste. Par l'ascétisme, la volonté s'ensevelit elle-même dans le Nirwâna.

M. Ruyssen, dans son exposé de la métaphysique schopenhauérienne, caractérise les rapports et les différences entre Schopenhauer, Kant et Platon. Il ne discute pas le système, il se borne à l'exposer; et certes ce roman métaphysique ne manque pas de soulever les objections les mieux fondées. L'intuition n'est pas infaillible : elle varie d'homme à homme, de génie à génie. La volonté ne se peut concevoir sans cause et sans but. Mais M. Ruyssen montre bien à quel point Schopenhauer est un novateur révolutionnaire, et comment son œuvre fait scandale dans l'histoire de la philosophie.

Presque toutes les philosophies sont intellectualistes. La philosophie est d'ordinaire un hommage que l'intelligence se rend à elle-même. La philosophie intellectualiste, dit M. Ruyssen, explique le monde non par la volonté aveugle, mais par l'idée, par le fait intellectuel. Frappé du spectacle des choses, l'esprit les enferme dans des cadres distincts et croit que l'intelligence épuise le réel. L'intellectualisme règne dans le mysticisme religieux de Platon, dans la lucide impiété d'Épicure qui proclame la légitimité de la science et la valeur de la vie. Optimisme naturaliste tel est le caractère de l'intellectualisme grec. La scolastique est de même intellectualiste et Descartes qui la détruit au nom de la raison individuelle, est le père de l'intellectualisme moderne.

Mais on trouve chez Schopenhauer un réquisitoire contre la raison aussi passionné que dans Montaigne et dans Pascal. Nous venons de voir comment il subordonne l'intelligence à la volonté aveugle : si on laisse de côté la terminologie défectueuse de Schopenhauer et son roman métaphysique de la chose en soi et des idées platoniciennes, il faut néanmoins reconnaître qu'il a créé un mouvement très important dans la philosophie contemporaine. En réaction contre l'intellectualisme rationaliste, son volontarisme attire puissamment l'attention sur un autre aspect de l'homme et de la nature.

C'est ce que M. Th. Ruyssen met en pleine lumière. Schopenhauer n'a pas créé d'école : son influence a été diffuse. Au *monde comme volonté et représentation* se rattache l'*Inconscient* de Hartmann, la *volonté de puissance* de Nietzsche. Nous suivons son inspiration dans la psychologie de M. Ribot, qui met au premier plan la sensibilité, l'affectivité, chez Renouvier, Wundt, Ostwald, M. Boutroux, M. Bergson, dont l'intuitionnisme a des affinités si marquées avec celui de Schopenhauer, bien que celui de M. Bergson nous révèle une évolution créatrice. L'un et l'autre ont Plotin pour commun ancêtre. Enfin le volontarisme de Schopenhauer met la philosophie en contact plus intime avec la réalité et avec la vie. Il nous prouve que la vie et les désirs éternels sont plus vastes que la connaissance. La philo-

sophie de Schopenhauer peut, par certains côtés, servir d'introduction au pragmatisme.

Si hostile que soit Schopenhauer aux théories de l'évolution, la peinture qu'il trace en traits admirables de la lutte universelle pour la vie, de cette succession éternelle, incompréhensible, d'êtres éphémères, pourrait servir de conclusion à la conception du monde telle qu'elle résulte de l'histoire naturelle depuis Buffon, Lamarck et Darwin. L'*origine des espèces* parut quelques années avant la mort de Schopenhauer, qui la traitait dédaigneusement de plat empirisme, alors que ses admirateurs lui signalaient les points de contact entre sa doctrine et celle de Darwin.

Le pessimisme est la pièce maîtresse du système de Schopenhauer : son propre caractère, son tempérament en étaient imprégnés. Il l'avait retrouvé dans les Oupanishads, dans Empédocle, dans le christianisme ascétique. Il a exprimé, à tout occasion, son horreur pour l'optimisme judaïque, pour le dogme de la Providence : il n'acceptait de l'ancien testament que le péché originel. Comme le dit excellemment M. Ruyssen, Schopenhauer a posé le problème du mal avec une force telle qu'il ne peut plus désormais être éludé. Par là il fait contrepoids à cet optimisme démocratique, à ce mirage du progrès dans la société, qui ne peut s'entendre que pour les sciences et les inventions, et qu'il rapproche ironiquement, lorsqu'il tourne à l'utopie sociale du bonheur terrestre, du dogme de la vie future.

Il eût été étonnant que Schopenhauer qui possède un si vif sentiment de l'art, qui fait de la poésie, de la peinture, de la musique une révélation, au même titre que la philosophie, n'ait pas exercé une influence sur les artistes. Richard Wagner s'est proclamé son disciple enthousiaste, toute son œuvre s'inspire des théories de Schopenhauer sur l'amour, sur l'ascétisme, sur la rédemption : la veine pessimiste court de même à travers l'œuvre d'Ibsen, de Sully Prudhomme, de Loti, de Tolstoï.

Schopenhauer moraliste et humoriste, auteur des *Parerga et Paralipomena*, des *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, ne rentre pas dans le cadre de cette revue. Il atténue et contredit sur certains points ce que sa doctrine a d'outré, d'exceptionnel : des cimes glacées de l'ascétisme il nous fait descendre aux exigences de la vie commune. Mais cela ne retranche rien à l'ardeur et à la conviction de son apostolat bien qu'il ne fût rien moins qu'ascète. Notre idéal c'est la plupart du temps notre lacune.

Son œuvre reste unique dans l'histoire de la philosophie, comme celle de Rembrandt dans l'histoire de la peinture. Ainsi que Rembrandt, Schopenhauer a le sens du clair obscur, du côté nocturne et crépusculaire dans la nature et dans l'homme.

Nous signalerons en terminant un petit livre de M. Ernest Seillière sur Schopenhauer dans la *Collection des Grands écrivains étrangers*, publiée par Bloud. M. Seillière qui, dans une série

d'ouvrages précédents, a étudié le romantisme sous toutes ses formes, signale dans la philosophie de Schopenhauer le caractère, par excellence du romantisme, l'intuitionnisme mystique, le subjectivisme. Son étude est conçue dans un esprit plus critique et moins sympathique au philosophe que celle de M. Ruyssen. Les deux livres offrent une excellente préparation à la lecture et à l'intelligence d'une philosophie étrange et géniale.

J. Bourdeau.

Harald Höffding. — La Pensée humaine, ses formes et ses problèmes; traduit d'après l'édition danoise, par *Jacques de Coussange*. Paris, F. Alcan, 1911. In-8°.

Après avoir parcouru, durant sa longue et féconde carrière d'écrivain philosophe, presque tous les domaines de la philosophie et de l'histoire philosophique qui nous intéressent le plus, nous autres modernes, le célèbre professeur danois nous présente aujourd'hui une sorte de synthèse de ses idées directrices, dans ce nouveau livre consacré à la *Pensée humaine*. « J'ai encore beaucoup à apprendre, nous dit-il modestement dans l'Introduction, mon ouvrage a besoin sur beaucoup de points d'être complété et ses conclusions ont également besoin d'être justifiées. Mais je ne sortirai pas du cadre que je me suis tracé et qui m'a d'ailleurs offert un champ de travail suffisamment vaste. » A vrai dire, cette vue d'ensemble, il l'avait déjà esquissée d'un point de vue plus critique dans ses *Philosophische Probleme* parus en 1903 et dont il a été déjà rendu compte dans cette Revue. Mais l'ouvrage actuel présente un caractère beaucoup plus dogmatique : ce n'est plus simplement une revue des principaux problèmes et des solutions qu'on en a tentées, c'est avant tout un nouvel essai de les résoudre par un effort original de pensée. « J'ai insisté sur l'importance que prend en général le facteur personnel dans toute pensée, à mesure qu'elle approche des terrains limites; je n'ai d'ailleurs pas caché que ma propre attitude, lorsque je parviens à la dernière étape de la pensée, a un caractère personnel, et je n'ai pu éviter de montrer quelles sont les dispositions qu'en me basant sur les résultats de ma propre expérience, je crois être celles qu'on éprouve lorsqu'on y arrive » (Int., p. x).

Il était inévitable que, reprenant en raccourci l'ensemble des conclusions auxquelles il était arrivé par un labeur incessant et prolongé, sans pouvoir, comme dans ses travaux antérieurs, les présenter avec l'appareil de leurs preuves, ces conclusions prissent parfois un aspect beaucoup moins solide qne dans ses précédents travaux. M. Höffding a bien des sortes de talents, mais un de ceux qui ont sans contredit le plus frappé les lecteurs de sa *Psychologie*, de sa *Morale*, de son *Histoire de la philosophie moderne*, — car il le possède à un degré

peu commun — c'est celui de dominer tout naturellement, sans paraître leur faire aucune violence, un amas considérable de matériaux, faits ou documents, sous lesquels de bons esprits se seraient sentis accablés. La nature même de l'ouvrage lui donnait ici beaucoup moins qu'ailleurs l'occasion de manifester cette éminente faculté.

En revanche, on sera sans doute presque autant impressionné par le grand souci de toujours se corriger et se compléter qui apparaît si souvent dans ce nouvel effort d'une pensée toujours active et toujours vigoureuse. Ainsi, les lecteurs français de la *Psychologie* n'avaient pas manqué de regretter que les fonctions supérieures de l'intelligence, ce que l'auteur appelle la pensée proprement dite, eussent été quelque peu sacrifiées dans ce manuel, par ailleurs si remarquable. Peu de chose, presque rien, ne s'y rencontrait sur le jugement, le raisonnement, la raison. Sans doute, les idées de M. Höffding sur l'évolution psychologique du jugement avaient été exposées depuis, aux lecteurs de cette Revue, dans une série d'articles ; mais en général la traduction n'en paraissait peut-être pas rendre, d'une manière assez transparente, la réelle force : l'emploi constant, entre autres, du mot « conclusion » pour « raisonnement » déroutait plus d'un lecteur, et je le crains, en déroutera encore parfois ici. (Cf. notamment p. 20, 55, 73, 130.) Des expressions comme celle de « théorie des conclusions » imposent à nos habitudes d'esprit des froissements trop pénibles pour que nous puissions suivre, sans quelque irritation gênante, une pensée pourtant dans le fond si limpide. Quoi qu'il en soit, les pages de psychologie intellectuelle qu'on lira dans ce livre ne font nullement double emploi avec les pages correspondantes, trop sommaires, du manuel. Pour n'en citer qu'un exemple, voici comment l'auteur caractérise la différence entre la psychologie et la logique du jugement (§ 33) : « Au point de vue logique, ce n'est que le rapport entre les deux termes du jugement qui a de l'importance, tandis que, psychologiquement, c'est le processus par lequel la pensée, partant de la représentation qui sert de point de départ atteint celle qui conclut. Pour le logicien, il est indifférent que l'on commence par un terme ou par un autre, pourvu que leur rapport soit clair et déterminé. Pour le psychologue, dans tous les cas, en formulant un jugement, nous partons d'une certaine représentation et passons de là à une autre ; la première est le sujet logique, la dernière le prédicat logique, de quelque façon que le jugement soit exprimé grammaticalement. »

Les lecteurs français, qui n'ont pas encore eu la bonne fortune de connaître les vues de H. sur le problème des catégories seront heureux d'approfondir la longue et magistrale étude, résumée dans la 3e partie, sous le titre : *Formes de la Pensée* (p. 135-246). Contrairement à Kant, l'auteur soutient qu'il n'est pas possible d'établir un système définitif des catégories (138) : « Nous formons nos jugements

sur la base de l'intuition et il peut toujours apparaître dans l'intuition de nouveaux sujets (?) et de nouveaux éléments, demandant de nouveaux jugements et de nouveaux prédicats. Le fondement involontaire, et souvent obscur du travail d'analyse de la pensée peut changer sans que, d'abord, nous soyons à même de dire jusqu'où ira ce changement, et une question tout à fait nouvelle peut en sortir. Et même si le fondement ne change pas, on ne peut jamais prouver qu'il soit épuisé par les jugements que nous avons formulés avec conscience et exactitude. La réflexion puise constamment à une source dont l'origine est cachée. L'histoire montre que les catégories peuvent surgir et disparaître par suite de la transformation du fondement ou parce que des éléments ou des sujets (?) jusque-là inaperçus ont soudain attiré l'attention. Un exposé de la théorie des catégories ne peut avoir de valeur que pour un certain stade de l'évolution de la connaissance. Son intérêt est d'être une sorte de bilan qui peut conduire à une claire intelligence des problèmes. »

Après une vue à vol d'oiseau de la doctrine des catégories chez Platon, Aristote, Kant, Hegel, W. Hamilton, Comte, Ch. Renouvier et Hartmann, l'auteur les éclaire toutes ensemble par cette pénétrante réflexion (p. 153) : « J'ai voulu surtout faire ressortir les points essentiels qui révèlent la convergence des différents catalogues de catégories. Cette convergence apparaît surtout dans l'importance accordée au caractère de liaison et de synthèse de la conscience, en particulier de la pensée, puis, en étroite connexité avec cela, à la détermination de rapport, à la relation, comme en étant la suite nécessaire et, de plus, comme étant le trait de caractère commun des concepts les plus spéciaux. Il n'est pas d'un médiocre intérêt qu'il y ait un pareil accord sur le point capital du système des catégories, cette partie centrale de la philosophie... » « C'est une règle qui s'applique à tous nos concepts que la compréhension et l'extension [1] y sont l'un vis-à-vis de l'autre dans un rapport inverse »; aussi l'ordre le meilleur est-il de ranger les catégories d'après leur complexité croissante. On obtient ainsi successivement :

I. Les catégories fondamentales : synthèse, relation, continuité, discontinuité, ressemblance et différence.

II. Les catégories formelles, ou relatives à la connaissance : identité, qualité et ses diverses espèces : temps, nombre, degré, lieu, négation, rationalité.

III. Les catégories réelles, ou relatives à l'existence : causalité, totalité, évolution. L'auteur n'accorde pas un examen détaillé à la substance qui « donne l'exemple d'une catégorie mourante, sinon déjà morte » (p. 220).

IV. Les catégories idéales, relatives à la valeur; classées d'après les différences formelles (valeurs élémentaires, idéales; immédiates,

1. La traduction dit : le contenu et l'étendue.

médiates, potentielles, actuelles) et les différences réelles (valeurs intellectuelles, esthétiques, morales, biologiques, religieuses — individuelles, sociales et cosmiques).

La 4e section de l'ouvrage, consacrée aux *problèmes de la pensée*, reproduit à peu près les cadres de l'opuscule de 1903, en renouvelant toutefois la forme des développements.

Nous avons déjà incidemment parlé de quelques regrettables défauts de la traduction. Évidemment on ne peut pas louer le sens attribué au mot *sujet*, dans maints passages où le sens demanderait plutôt *objet*, ni des expressions comme celles-ci : « la causalité a un caractère pratique en cela qu'elle se montre, oui, qu'elle s'impose à nous par le rapport entre le moyen et le but (p. 212; cf. p. 147) sans parler de barbarismes comme « essentiaux » (p. 151), qui n'est sans doute qu'une coquille, je ne comprends pas, pour ma part, ce qu'on peut gagner à substituer à la bonne vieille expression bien française « les problèmes moraux » un jargon dans ce genre : « les problèmes éthiques ». Cette sorte de vêtement me paraît plutôt nuisible qu'utile à une pensée aussi naturellement originale que celle du professeur danois.

LÉON POITEVIN.

Paul Menzer. — KANTS LEHRE VON DER ENTWICKELUNG IN NATUR UND GESCHICHTE (*La théorie kantienne de l'évolution dans la nature et l'histoire*). Berlin, Georg Reimer, 1911, 432 p.

Plus on étudie la pensée kantienne, plus on s'aperçoit, semble-t-il, de la prépondérance toujours plus évidente de l'élément constructif et positif, sur l'élément destructeur et critique ; plus on pénètre le sens de la « révolution copernicienne » opérée par Kant dans le domaine de la philosophie, de la substitution du point de vue transcendental au point de vue ontologique, mieux on comprend la valeur du primat de la raison pratique, dans ce qu'il a de dualiste et de supérieur au point de vue de l'intellectualisme classique.

C'est du moins ce qui ressort de l'ouvrage de M. Menzer. M. M. a voulu montrer la continuité de la pensée de Kant, depuis l'origine de sa réflexion personnelle jusqu'à ses derniers écrits, sur le problème fondamental de la place de l'homme dans l'univers. Selon lui, l'idée maîtresse de Kant à cet égard, serait que l'homme occupe une place à part dans la nature. Cette situation privilégiée est mise en lumière dans la période antécritique, au moyen de l'opposition qui existe entre la nature et la civilisation. Dans la période critique, elle se résume dans l'antithèse : nature-liberté.

Il est d'ailleurs à remarquer que l'antinomie se lève sous sa première forme, par la notion d'un Dieu organisateur, fondement *réel* de la nature comme de la moralité, et sous la seconde, par la notion

de *Endzweck*, mise en lumière dans la Critique du Jugement. Cette différence de point de vue correspond à la « révolution copernicienne », à la suite de laquelle la régularité des lois de la nature n'est plus fondée sur Dieu, mais sur l'unité synthétique de l'aperception. Mais tandis que sous la première forme, on peut arriver à unir le mécanisme et la téléologie *dans la nature*, en conservant les postulats unitaires et la continuité du leibnizianisme, dans le second cas, c'est dans le suprasensible, par delà la nature, qu'il faut chercher cette conciliation, qu'exige la recherche du bonheur, auquel Kant ne veut pas renoncer. La nature, réunissant ce qui, dans la période antécritique, était finalité aussi bien que nature, tout ce qui est objet de science rationnelle, est phénoménale : or, la liberté, qui nous fait pénétrer dans le domaine intelligible, dans le royaume des fins où peut se déterminer un *Endzweck*, nous place d'emblée dans un monde suprasensible, en face d'un Dieu en quelque sorte transfiguré; notre moralité nous permet de vivre dans ce monde, mais on conçoit par là quelles difficultés vont s'élever, lorsque, pour constituer la philosophie de l'histoire, du droit et de la religion, il faudra confronter l'évolution de l'homme, objet de connaissance naturelle, avec la destination — et la liberté — de l'homme, sujet de la moralité.

On voit ainsi comment ce sont précisément les deux éléments du criticisme kantien — la distinction radicale de la sensibilité et de l'entendement, et la liberté — qui déterminent la position particulière du problème étudié par M. M. : la place de l'homme dans la nature. Problème posé d'une manière d'autant plus intéressante pour nous, que Kant s'est efforcé de concilier, dans les conditions épistémologiques de la science moderne, c'est-à-dire dans le relativisme et le phénoménisme, notre besoin de faire rentrer l'anthropologie dans le cadre des sciences, et notre autre besoin de justifier au point de vue humain les valeurs de la moralité.

Les huit chapitres qui constituent le livre de M. M. embrassent toute la carrière philosophique de Kant. Pour ceux qui touchent à la période antécritique, l'auteur a fait usage des écrits posthumes de Herder, conservés à la Bibliothèque de Berlin, et se rapportant aux années 1762-1764; il en a donné quelques passages intéressants. Au commencement de chaque chapitre, M. M. fait un exposé historique de la question, de manière à dégager les influences qui ont agi sur Kant; puis, suivant les principaux écrits de Kant, il indique sa théorie, en insistant sur l'évolution de la pensée et le passage continu d'un point de vue à un autre.

Contemporain de l'*Aufklärung*, moraliste, individualiste et optimiste, Kant, avant 1770, est l'auteur de l'*Histoire naturelle et théorie du ciel*, où il met un Dieu réel (qui n'est pas réduit à n'être qu'un principe formel d'unité) à la racine de l'univers; mais déjà, se séparant de Leibniz, il n'admet plus que l'organisation intelligible d'un système puisse jamais en expliquer les événements temporels : idée capitale

qui se retrouvera dans la Critique. Tel est le contenu du chapitre I. — Le chapitre II expose les idées de Kant sur la terre, les organismes et l'homme. Évolution et finalité : voilà ce que manifestent la nature et spécialement les êtres vivants; le mécanisme leur est subordonné, comme un moyen à une fin. Mais l'homme, s'il est en un sens sous la dépendance des circonstances matérielles, comme le manifestent de curieuses notes psycho-physio-anthropologiques de Herder, échappe néanmoins à la nature. C'est ce point que M. M. défend avec énergie. Contrairement à la thèse de B. Erdmann, d'après laquelle, après une période où Kant aurait considéré l'homme comme une portion de la nature, la période critique aurait développé l'idée contraire, M. M. défend l'hypothèse de la continuité de la pensée kantienne sur la destinée humaine. Selon lui, Kant serait dès l'origine convaincu que l'homme a une place à part dans la nature : tellement, qu'il en aurait été amené à modifier en conséquence le concept de nature tel que l'offre le mécanisme. Dès maintenant, il y a dans le kantisme un dualisme à surmonter à l'égard de la nature humaine. — L'examen des problèmes posés par Rousseau à la conscience du XVIIIe siècle va aider à préciser la question. La nature oppose la finalité au mécanisme; l'homme oppose à la nature la civilisation. Rousseau a joué dans la morale le rôle que Newton a joué dans la cosmologie, en déchargeant Dieu du problème du mal, puisque c'est l'homme qui crée le mal en s'écartant de la nature. Mais la civilisation n'est dès lors pas en continuité avec la nature? Non; ou plutôt, la civilisation, telle qu'elle résulte de la nature, n'est pas conforme aux exigences de la véritable civilisation morale. Mais tandis que Rousseau en vient à condamner la civilisation, Kant au contraire cherche à la justifier : il va demander à la philosophie de l'histoire une conciliation; c'est elle qui donnera au développement de la civilisation, une signification fondée sur l'idée d'une providence et d'une vie future, par conséquent favorable aux idées morales. C'est dans une téléologie *morale* que réside la solution de l'antinomie.

Avec le chapitre III, intitulé *le concept d'Idée*, nous abordons la période critique. Ce chapitre montre comment Kant pose les bases épistémologiques du problème de la destinée de l'homme. C'est la notion d'idée qui joue le rôle capital. Dans la mesure même où les idées de la raison, servant de principes propres à faire tendre l'entendement à sa perfection, ne peuvent servir à la connaissance systématique de la nature, elles peuvent recevoir une signification pratique. C'est ainsi que la *liberté*, la plus importante de ces idées, d'abord posée comme une idée cosmologique, introduit la notion d'une spontanéité absolue des causes, la notion de commencements absolus. Mais il est bien évident dès lors que l'on ne pourra accorder cette liberté avec le déterminisme de l'univers physique, que si l'on n'admet celui-ci que pour purement phénoménal, la liberté restant vraie dans le monde intelligible. Peut-il y

avoir accord entre ces deux causalités, entre le caractère intelligible et le caractère empirique, dont il est la cause transcendentale? Comment retrouver dans les faits particuliers les conséquences de l'action de la liberté et de la raison? On ne peut la retrouver telle quelle; ce serait une espèce de μετάβασις εἰς ἄλλο γένος tout à fait illégitime. C'est ici que Kant, par une sorte d'instinct réaliste et moral (comme nous le disions au début) voit la solution dans les notions pratiques de devoir et de souverain bien; l'idée de la raison pratique est la réalisation vivante de la liberté; elle a une action déterminante sur l'activité humaine; l'idée pratique peut se retrouver dans le développement historique de l'humanité. — Ces indications, sont encore inachevées avec la 1re éd. de la *Critique de la Raison Pratique*, parce qu'à ce moment le concept de nature est encore indécis, ainsi que les idées morales de Kant. Avec la *Critique de la Raison Pure* et la *Critique du Jugement* la solution se précise. Une synthèse se prépare entre la vertu et le bonheur, dans le concept de souverain bien. Mais c'est surtout la notion de fin, et en particulier celle d'*Endzweck*, qui l'accomplit. Il y a une téléologie, qui, loin d'être, comme la téléologie leibnizienne, avec le mécanisme, comme les deux faces d'un tissu, est en un sens isolée du mécanisme de la nature. Le but ultime de la nature ne peut être le bonheur de l'homme : il n'y a pas coïncidence naturelle entre le bonheur et la vertu. Il faut donc que l'accord se fasse dans le suprasensible, par Dieu, qui réagit ainsi moralement sur l'univers. — Il y a là, il faut bien le dire, des obscurités peut-être impénétrables, que toutes les explications de M. M. ne permettent pas de sonder à fond; il y a peut-être une impossibilité absolue, en partant des postulats kantiens, à résoudre le problème de la vertu et du bonheur; en partant du dualisme de la nature et de la liberté, comment pourrait-on aboutir à une synthèse rationnellement déduite? On verra que la philosophie de l'histoire reprend le problème sans lui donner une solution définitive.

Le chapitre IV traite de la philosophie de l'histoire. Selon Kant, l'histoire a pour fil conducteur l'idée de la destination de l'homme, avec son achèvement dans le suprasensible. La place particulière de l'homme dans la nature repose sur sa rationalité, qui se manifeste dans la société civile : celle-ci réalise la destinée naturelle de l'homme. Mais cette destinée naturelle, la civilisation, qui se manifeste par l'évolution du genre humain, où les individus, comme les chaînons d'une chaîne, concourent à un but commun, extérieur et objectivement assignable, en dépit du caractère spécial de leurs volitions individuelles, coïncide-t-elle avec la destination morale de l'homme? Au fur et à mesure que le problème est approfondi, la solution recule, et il semble bien que la philosophie de l'histoire soit à son tour impuissante à la donner. L'idée d'une évolution naturelle du genre humain s'est imposée à Kant comme une suite naturelle de l'*Aufklärung*; elle s'est développée chez lui avec le *naturalisme optimiste*

qu'elle comporte chez la plupart des penseurs du XVIIIe siècle : et c'est bien là une des tendances de Kant ; grâce à elle, l'accord se fait entre la nature et la liberté, par l'idée d'une évolution naturelle de la civilisation, organe de la raison et de la liberté : et par là Kant est un homme du XVIIIe siècle, il touche aux Français et aux Anglais, à la philosophie toute naturaliste du progrès, dont il partage les espoirs politiques et moraux. Mais il y a chez Kant une autre tendance, la tendance dualiste, anti-intellectualiste et, en un sens, pessimiste, qu'il doit, partie au piétisme, partie à Rousseau, la tendance calviniste, moraliste, qui le porte à placer la réalisation de la destinée humaine hors de la nature. Et il semble bien que ce soit cette tendance qui l'emporte. Oui, il faut bien tendre à fonder une société sur le droit : mais l'activité humaine se sépare en deux; au-dessus de l'évolution vers la civilisation, il y a l'évolution vers la destination morale. Encore une fois, la synthèse de la nature et de la liberté nous échappe; si elle est possible, elle ne peut se faire qu'en Dieu : mais en un Dieu qui, tout en organisant l'univers en un système, ne serait nullement la Providence du déisme. La philosophie de l'histoire ne se suffit pas à elle-même; elle aboutit à une philosophie de la religion.

Celle-ci est l'objet du chapitre v. Au cours de celui-ci, M. M. est amené à indiquer la nécessité où se trouve Kant d'accorder sa philosophie critique avec les doctrines du christianisme . C'est qu'en effet la philosophie de la religion, chez Kant, correspond à une double exigence : nous rapprocher de la solution tant cherchée du problème de l'accord de la nature avec la liberté — et justifier selon la raison les points essentiels du christianisme. — Sur ce second point, M. M. montre les rapports de la pensée kantienne avec celle des autres philosophes du XVIIIe siècle; il nous montre, d'après les « *Vorlesungen über Metaphysik* » et les « *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* » publiées en 1817 et 1821 par Pölitz, le système curieux de la théologie rationnelle de Kant; il nous fait voir Kant critique et exégète de la Bible, Kant partisan d'une religion naturelle, considérée au point de vue anthropologique, avec un reflet des idées de Leibniz et de l'*Aufklärung*. Mais la première exigence est l'essentielle : car chez Kant, la véritable philosophie de la religion est tout entière dans le domaine moral; elle se pose en langage kantien plus qu'en langage chrétien. Le fait capital, c'est l'existence du mal. Le mal ne peut pas se déduire métaphysiquement; c'est un fait. Il résulte de l'opposition de la raison et de la sensibilité; il est tout individuel, car il ne résulte que des dispositions de la volonté. L'origine du mal est une affaire d'anthropologie; le mal résulte d'une tendance au mal qui, conséquence de la liberté, est au fond inexplicable. Et cependant, c'est dans la vie sociale, dans l'histoire qu'on le saisit : c'est ainsi que la philosophie de l'histoire aboutit à la philosophie de la religion. On saisit encore ici l'influence de Rousseau, et avec elle une manifestation des tendances dualistes de Kant, ainsi que de son opposition au rationa-

lisme optimiste des déistes. Cependant la synthèse se fait grâce au concept de Dieu : l'idée de la raison pratique se réalise en Dieu, le divin se réalise dans l'histoire, l'idée devient une force agissante dans l'histoire : c'est qu'en effet, par delà l'Église visible et imparfaite, la foi morale constitue peu à peu une société vertueuse, un peuple de Dieu avec une législation tout intérieure. — On voit en somme que la philosophie kantiennne de la religion cherche d'abord à déterminer la relation de l'individu à l'espèce à propos du problème du mal (question que, selon M. M., elle pose bien comme un fait, mais ne peut résoudre), et ensuite à montrer dans l'histoire une évolution tendant, par une réaction contre les penchants naturels de l'homme individuel et social, à la réalisation d'un idéal offert par la raison pratique. De plus en plus, le problème des rapports de la nature avec la liberté tend à se résoudre par la soumission de la nature à la liberté : de même que le mal, le péché originel, constitue la première démarche de la liberté, de même l'idée du progrès résulte de la moralité et non de la nature. Et comme la vie de l'individu est limitée et inadéquate aux fins de la moralité, ce n'est que dans et par la société soumise à la loi morale que l'homme atteint à la liberté.

Le chapitre VI, qui traite de la philosophie du droit, montre facilement comment les idées de Kant sur la matière, empruntées à la théorie du droit naturel des XVIIe et XVIIIe siècles, s'accordent avec les principes de la Métaphysique des Mœurs : parallèlement à la Tugendlehre, qui a affaire à un législateur intérieur, la Rechtslehre a affaire à un législateur extérieur, la société civile. D'après ce qui précède, on voit, d'accord avec la philosophie de l'histoire, comment la vie sociale a pour but de réaliser la liberté. L'histoire tend à l'établissement d'un ordre juridique, d'une liberté garantie par la loi. Celle-ci devient une fin objective, que poursuit un peuple en se constituant en état par un acte suivant lequel tous abandonnent leur liberté extérieure pour la reprendre aussitôt en qualité de membres d'un être commun. C'est la volonté générale de Rousseau.

Dans le chapitre VII, M. M. donne quelques indications sur certains des derniers écrits de Kant, et sur ses pensées ultimes relativement à l'union en Dieu de la nature et de la liberté, et au rôle de l'homme comme trait d'union entre Dieu et la nature. Puis il reprend systématiquement les idées essentielles qu'il a développées. Il montre Kant, disciple de Newton, établissant contre Leibniz une théorie mécaniste de la nature, où l'homme a sa place, au point de vue scientifique : mais l'homme est raisonnable et libre; il a une histoire et une civilisation; il y a un genre humain, où s'achève l'évolution de l'homme. La théorie de la liberté intelligible explique cette double destination de l'homme. Et c'est ainsi que toute la question de l'évolution de la nature et de l'histoire est dominée par la notion finaliste de *Endzweck*. L'homme seul, en tant que capable de poser des fins, en tant que rationnel et que moral, est la fin de l'univers. Cette notion de *End-*

zweck est l'idée régulatrice de la philosophie de l'histoire, de celle de la religion et de celle du droit. Mais ce n'est qu'un principe régulateur. Réellement, la synthèse de la nature et de la liberté, du bonheur et de la vertu, ne peut se faire que dans le suprasensible : aussi, le problème du bonheur individuel insoluble dans l'histoire, ne peut-il se résoudre que dans la philosophie de la religion. La synthèse n'est donc achevée que comme postulat moral; métaphysiquement, Kant ne peut la pousser jusqu'au bout, il laisse la voie ouverte aux systèmes évolutionnistes de ses successeurs.

Le dernier chapitre est un peu dans un autre plan de la pensée que le reste de l'ouvrage. L'examen du problème proposé est achevé; nous avons vu la théorie de l'évolution dans la nature et dans l'histoire se développer, guidée par l'idée générale d'une destination spéciale de l'homme, considéré comme *Endzweck* — destination d'un caractère moral et religieux. Il s'agit maintenant de voir comment ce concept d'évolution, idée directrice d'une nature soumise à la téléologie, et d'une liberté soumise à la finalité du devoir, peut s'accorder avec les principes formels de l'apriorisme transcendental. C'est, sous un aspect particulier, l'éternel problème des rapports de la psychologie avec l'épistémologie, des éléments empiriques d'une théorie *a priori* de la connaissance. Selon M. M., l'activité synthétique du « je pense », au point de vue transcendental, est inséparable du concept psychologique de la spontanéité du moi; la théorie de la connaissance sort de principes phénoménaux, la fonction synthétique de l'entendement suppose une faculté (Vermögen) se manifestant dans les faits. Or, au fur et à mesure que l'homme réalise sa destinée, cette faculté (naturelle) évolue : et à ce propos se pose la question des idées innées, que Kant résout par l'idée d'une sorte d'*épigénèse* de la Raison pure; car la préformation entraînerait une espèce d'empirisme de la Raison pure. Il y a donc anthropologiquement, une sorte d'évolution, formelle et matérielle, de la pensée humaine; Kant admet qu'il existe ainsi des tendances héréditaires susceptibles d'évolution, mais qui, ayant atteint leur but, se fixent et restent dès lors immuables : ainsi l'évolution se concilie avec la constance actuellement réalisée de nos facultés. — Mais l'*a priori* épistémologique reste indépendant de toute détermination psychologique. Il y a là une différence de point de vue, qui est essentielle au formalisme kantien. Le terrain ferme nous manque, pour passer de l'activité législatrice de l'esprit, telle que la révèle l'analyse de la connaissance, au fondement objectif de cette législation de l'esprit sur les phénomènes dans un ordre de réalités métaphysique — quels qu'aient été, vers la fin de la vie de Kant, les progrès de la notion de suprasensible dans sa pensée.

On ne saurait donc dire, en terminant, que Kant se soit placé strictement ici au point de vue de l'évolution. Il n'a pas, il ne peut pas avoir, pour bien des raisons, adopté le point de vue de l'évolutionnisme moderne. Chez lui, la notion de l'*a priori* domine; c'est bien le

sens de tout l'effort critique, que d'insister sur l'activité législatrice de l'entendement. D'ailleurs, M. M. doute que l'évolutionnisme puisse rendre compte de la nature de la pensée, une théorie qui admet le changement des formes de la pensée se servant des catégories qu'elle met en question : objection que Kant lui-même pourrait bien avoir réfutée dans la préface de la première édition de la *Critique de la Raison Pure*, en traitant de la possibilité pour la raison de se critiquer elle-même.

Quoi qu'il en soit, on voit quelle est l'importance de l'ouvrage de M. M. Il pose une question capitale, importante pour la connaissance du kantisme, parce qu'elle fait voir d'une part la relation des principes de la critique avec les tendances positives, constructives, de la pensée kantienne (cf. ch. III), d'autre part, le véritable sens qui est non seulement pratique, mais surtout philosophique, du primat de la morale sur la connaissance, de la liberté sur la nature — importante aussi pour l'histoire générale de la pensée moderne, parce qu'en renouvelant l'éternel problème de la nature et de la grâce, elle s'oppose à la conception, plus séduisante de prime abord, du naturalisme optimiste. Assigner à l'homme une place à part dans la nature, c'est entretenir le problème moral dans ce qu'il a de plus vivant et de plus poignant : et M. M. a montré, avec une abondance érudite et précise, parfois un peu difficile à suivre dans la construction des ensembles, que, dès le début de l'activité philosophique de Kant, ce fut bien là sa doctrine. — S'agit-il bien là d'*évolution*, c'est ce dont on pourrait douter : évidemment, il y a chez Kant un arrière-fond, nullement mystérieux, de réalisme, d'esprit métaphysique et religieux, qui s'accorderait mal avec l'évolutionnisme moderne dans ce qu'il a de fluide et d'indéfini. Il n'en est pas moins vrai que si, au point de vue de l'*a priori*, il est difficile de concilier l'idée d'un développement des facultés avec le rôle de législateur dévolu à l'entendement, au point de vue anthropologique, historique, c'est par une sorte d'évolution (peut-être limitée par une fin idéale) que l'homme réalise sa destination spéciale d'*Endzweck* de la nature. Comme le témoignent les premiers écrits physiques de Kant, la nature, brute ou animée, est sujette à l'évolution. Quant à l'homme, l'évolution qu'il manifeste par l'histoire se termine par le droit et par la morale ; et ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que chez Kant, la philosophie de l'histoire amène sans solution de continuité, à la philosophie de la religion : ce qui montre à la fois, et que l'histoire, qui est spécialement humaine est, à la bien prendre, déjà hors de la nature et toute dans le monde de la liberté, et qu'il y a bien chez Kant, sous l'égide de la philosophie transcendentale, une religion toute morale qui est bien près de redevenir une métaphysique.

JEAN L. SCHLEGEL.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

The Psychological Review.

XVIII-1911.

1. F. L. Wells. *Quelques caractères des associations spontanées* (1-23). — W. a étudié un grand nombre de réponses faites avant aucune réflexion à des questions plus ou moins indiscrètes : l'intérêt de son travail est d'avoir cherché non pas quel est le temps moyen de ces associations spontanées, mais comment on peut reconnaître qu'elles sont bien spontanées, c'est-à-dire sincères et non truquées par le désir d'échapper à une investigation indiscrète. On ne s'est pas assez préoccupé jusqu'à présent de cette sincérité dans les pourcentages et les moyennes. W. conclut que toutes les fois que le temps de ces associations n'est pas très court, c'est qu'il y a eu une cause d'obstruction : de l'hésitation ou de la réflexion.

S. Jacobson. *Expériences sur l'inhibition des sensations* (24-53). — Heymans a montré que les sensations de couleur, de son, de pression... peuvent être totalement oblitérées par d'autres sensations de même espèce, plus fortes. J. a organisé une série d'expériences très méthodiquement conduites pour approfondir cette question ; il conclut : 1° que des sensations sonores modérées peuvent être oblitérées par des sensations de pression plus fortes et simultanées, de même que des sensations de pression modérée peuvent l'être par des sensations plus fortes de son ou de pression ; 2° que plus on donne d'attention à la sensation inhibitrice, plus son pouvoir inhibiteur s'accroît, tandis qu'en dirigeant l'attention vers d'autres sensations, on diminue la force de l'inhibition. D'où il résulte que, dans les cas de distraction d'une sensation résultant de ce qu'une autre sensation l'oblitère, la distraction *consiste précisément en une influence inhibitrice exercée par cette sensation sur celle dont l'attention s'éloigne*, et la distraction est proportionnelle à la force de cette inhibition. On peut aussi conclure des expériences d'Heymans que chaque sensation dont l'excitation extérieure est suffisante, s'élève au-dessus du seuil de la conscience (ou s'impose à notre attention), dans la mesure où elle n'est pas contrariée par d'autres sensations : ou, si l'on préfère, *son intensité s'accroît dans la mesure où l'absence d'autres sensations inhibitrices permet au stimulus d'agir en nous*. Le degré d'intensité

d'une sensation n'est donc pas proportionnel simplement au stimulus extérieur, mais à la partie de celui-ci qui échappe à l'influence des autres sensations simultanées. [L'importance de ces vues n'a pas besoin d'être soulignée ici.]

H. Woodrow. *Rôle des sonorités dans le rythme* (54-77). — Les sons frappés, l'intensité et la durée sont trois éléments qui ne sont pas interchangeables dans le rythme : ils y ont, au contraire, une fonction radicalement différente. L'intensité commence le groupement, la prolongation y met fin : le son frappé n'a ni l'un ni l'autre effet.

2. Pillsbury. *Le rôle du mouvement dans les faits de conscience* (83-99). — Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on essaye d'expliquer les faits de conscience par le mouvement : mais ces explications ont pris plus d'importance avec James et Dewey. On voit de plus en plus que la conscience serait un simple chaos si elle était réduite à une somme de sensations : il y faut admettre des directions qui organisent tout cela, c'est-à-dire du mouvement. L'action est la fin naturelle de la pensée : celle-ci est une organisation (et non un chaos) en vue d'agir.

Wallace Wallin. *Étude expérimentale sur le rythme et le temps* (100-131 : 202-222). — Après avoir constaté, dans un précédent travail (*Yale*, IX, 1909), que des variations de un tiers de seconde, détruisent le rythme; que celles de un cinquième le troublent, et celles de un dixième ne l'affectent pas, W. W. veut rechercher avec plus de précision quelle est exactement l'irrégularité que l'on peut introduire dans un rythme sans y jeter le trouble.

Dans une seconde partie, il recherche quel est l'intervalle préféré, et constate : 1° que nous avons une tendance naturelle à rythmer subjectivement les impressions auditives périodiques de même intensité, pourvu que leur mode ne soit ni trop long ni trop court, et que généralement des intervalles inégaux entre des sons égaux ne sont pas indifférents. Quand il s'agit des bruits de métronome égaux, l'intervalle préféré est à peu près une moitié de seconde. Les causes qui font varier cette moyenne sont multiples; et il ne semble pas exister de relation entre ces préférences et les aptitudes pour le chant ou la musique.

Hollingworth. *Sur l'appréciation du comique* (132-156). — Schopenhauer a conclu que le comique provient, en dernière analyse, d'un tour d'adresse, d'une duperie, et résulte, par conséquent, de l'exercice de la faculté de jouer. Il distingue, en conséquence, deux sortes de comique : l'une où ce jeu est l'œuvre des forces naturelles ou d'une tierce personne (objectif-comique), et l'autre où c'est l'effet de notre propre action (subjectif-comique). H. distingue une troisième sorte de comique où ces deux éléments opposés se mêlent.

Liste chronologique des publications de W. James (1868-1910), p. 157-165).

3. R. Dodge. *Une hypothèse féconde pour la psychophysique subjective* (167-185). — Le parallélisme psychophysique n'a donné aucun

résultat : au moment où se développait si rapidement l'expérience psychologique et psychophysique, on ne trouve pas un seul progrès attribuable au parallélisme, qui a plutôt joué le rôle de poids mort. R. D. en établit des raisons : celles-ci n'atteignant pas le parallélisme métaphysique, il conclut que c'est de ce côté qu'il faut chercher.

V. A. C. Henmon. *Relation entre le temps pour former un jugement et son exactitude* (186-201). — On croit en général que nos jugements sont d'autant plus précis que nous mettons plus longtemps à les former. En faisant comparer des longueurs, H. a constaté que le temps nécessaire à former un jugement s'allonge à mesure que la confiance diminue, et que ce temps pour les jugements faux est tantôt plus long, tantôt plus court que pour les jugements vrais : tandis que le temps nécessaire à un jugement exact est moins variable. Le sexe de celui qui juge ne paraît pas faire varier ces éléments du jugement.

4. D. Starch. *Imitation inconsciente en écriture : sa mesure* (223-229).

F. L. Wells. *Note préliminaire sur les catégories d'associations pour réactions* (230-234). — Essai d'une classification méthodique.

H. L. Hollingworth. *Les jugements de confiance* (234-256). — Ces jugements peuvent être soumis au contrôle de la mesure et de l'expérimentation : ils ont des caractères propres, permettant de déterminer dans quelle proportion l'homme est en accord d'idées et de sentiments avec son milieu. Le sexe a une grande influence sur cette proportion.

Laboratoire de l'Université de Californie. — J. M. Brewer. *La perception du changement* (257-261) *de lumière ou de lieu.*

Stratton. *La perception du mouvement* (262-293). — S. conclut que la conscience d'un mouvement rapide ou d'une succession rapide n'est ni une sensation proprement dite ni un jugement : c'est plutôt un groupe de sensations, organisées, mais d'une façon encore rudimentaire. Ces sensations varient avec les personnes.

5. J. R. Angell. *La pensée sans images* (295-323). — Après avoir rappelé l'historique de la question depuis la publication de Stout, il examine quelle en est la position actuelle, et note que ce qui met les spécialistes en désaccord sur cette question, c'est l'insuffisance de la définition du point en litige : on interprète la question en deux sens différents, peut-être parce qu'il y a deux manières radicalement différentes de penser : ce qui n'est pas plus invraisemblable que si l'on parlait de différence de race, etc. En ce cas, on s'explique que certains sujets présentent parfois des pensées de ce genre, mais à l'état sporadique et rudimentaire : il faudrait donc mieux les connaître avant de leur donner un qualificatif définitif.

R. Mc Dougall. *Le système des habitudes et le système des idées* (324-335). — Le système des habitudes donne à l'activité idéatrice son point d'origine et sa direction : celle-ci, à son tour, donne aux habitudes une directrice et facilite leur équilibre avec le milieu.

Travaux du laboratoire de l'Université de Californie. — Warner

Brown. *Rythme de temps et d'accentuation* (336-346) : contribution, par une nouvelle méthode, à l'étude des bases du rythme. — J. Stockton. *Quelques mots préférés par les filles et les garçons* (347-373. — S. signale une relation entre les courbes obtenues par cette étude et celle de Burke sur les variations de la croissance : il conclut que les mots préférés le sont parce que certaines formes de croissance font privilégier les objets qu'ils désignent.

6. Helen Kent. *Expériences sur la formation des habitudes dans la démence précoce* (375-410). — Recherches à l'aide de tests tels que le labyrinthe, des chiffres à repères, etc., de l'aptidude que les déments précoces, à des degrés divers, conservent pour l'acquisition des habitudes. H. K. observe que tous peuvent encore acquérir des habitudes, mais que la rapidité d'acquisition dépend de leur bonne volonté et de l'habileté avec laquelle on leur individualise les procédés, car ils sont eux-mêmes incapables de choisir les moyens les meilleurs.

H. S. Langfeld. *Suppressions des associations par leur inhibition* (411-424). — On montre au sujet la représentation d'un objet unique, en lui demandant de ne nommer ni cet objet ni aucune de ses parties, mais simplement le premier mot suggéré par cette peinture. La partie intéressante de ce travail est surtout dans les faits constatés par l'introspection et leur relation avec certains signes objectifs ou certaines dispositions subjectives.

C. Rowe. *L'hygiène du sommeil* (425-432). — Recherches pour voir s'il existe une certaine relation entre la somme de sommeil et les conditions barométriques, ou encore le nombre d'heures consacrées au travail mental. Sans conclure, R. note que c'est la qualité, plutôt que la quantité du sommeil, qu'il faut étudier.

Psychological Bulletin. — 1° Revision sur le mouvement psychologique. — 2° C. R. de l'Association américaine de Psychologie. — 3° Revues générales sur les sensations. — 4° Rev. gén. sur les fonctions psychonerveuses. — 5° Rev. gén. sur les sensations olfactives, tactiles, musculaires et sur les émotions (la plupart de ces revues sont accompagnées d'un peu de bibliographie). — 6° La pensée sans images et les mesures psychophysiques. — 7° L'espace visuel, auditif, kinesthésique ; les illusions d'espace. — 8° Rev. gén. sur la psychologie des invertébrés et des vertébrés. — 9° Rev. gén. sur l'écriture, la parole. — 10° Rev. gén. sur la psychologie des enfants, des adolescents, des anormaux. — 11° Rev. gén. sur les phénomènes de volition et les temps de réaction. — 12° Rev. gén. sur les Études sociologiques et religieuses.

Dr Jean Philippe.

Mind.

A quarterly Review of Psychology and Philosophy (juillet-octobre 1911).

F. H. Bradley. — *Sur quelques aspects de la vérité.*

On doit regarder comme vérité tout ce qui procure une satisfaction à nos besoins supérieurs. Cette satisfaction doit être totale et non partielle, pratique aussi bien que théorique. Elle ne doit pas se rapporter à un individu seulement et s'étendre sur un espace limité du temps. Il faut qu'elle embrasse l'humanité toute entière et qu'elle se projette sur l'avenir. Du point de vue du processus cognitif la vérité est une détermination de la réalité par un contenu idéal (truth is the qualification of Reality by ideal content). Le réel prend la forme d'un objet, et l'idée a dans un certain sens une autre existence que celle de l'objet. La vérité représente la Réalité absolue, l'Univers total, ses manifestations intimes, et son but suprême est d'établir entre nous et cette Réalité une union des plus étroites.

Gerald Cator. — *La réalité considérée comme un système de fonctions.*

L'auteur regarde le sujet et l'objet comme des fonctions corrélatives, le sujet étant le sujet de l'objet, et l'objet objet du sujet. L'objet ne dépend pas plus du sujet que le sujet ne dépend de l'objet. Cette inter-dépendance et cette corrélativité sont complètes comme le pôle sud et le pôle nord d'un aimant. Ni l'objet ne peut exister sans sujet ni le sujet sans objet. A tel ou tel sujet particulier correspond tel ou tel objet particulier. L'ensemble des phénomènes forme ainsi un système de fonctions hiérarchiquement organisé. Et lorsque un objet devient représentation dans plusieurs esprits, ces derniers doivent être considérés comme un seul sujet. L'objet ne prend des aspects différents que lorsque les différences individuelles des sujets sont préalablement établies. Ce principe ne fournit pas seulement une explication satisfaisante du point de vue statique, mais aussi du point de vue dynamique. Car il affirme la relation fonctionnelle entre le sujet et l'objet à chaque degré de leur différenciation et de leur évolution. Tout l'univers doit donc être expliqué par le principe fonctionnel dont découle aussi la nécessité interne que nous montre ses manifestations.

D. Balsillie. — *Les idées de M. Bergson sur le temps et la liberté.*

La conception la plus originale dans la philosophie de M. Bergson est incontestablement celle du temps concret, qu'il appelle aussi durée réelle, qu'il considère comme une réalité donnée par la conscience, qu'il identifie avec la liberté et qui est destinée à réfuter le déterminisme psychologique, — base fondamentale de toutes les autres formes que revêt le déterminisme.

Le principe de durée réelle et l'idée que notre conscience fonctionne en vue de nos besoins et de nos actions pratiques sont les deux piliers principaux de son système. Toutes les contradictions que nous montrent les systèmes philosophiques ont leur origine dans le faux

postulat que la conscience a une portée exclusivement spéculative. Bergson a combattu la psycho-physique, parce qu'elle considère les sensations comme des grandeurs numériques. Il a substitué la conception qualitative des phénomènes psychiques à la conception quantitative. Et c'est enfin par le principe de durée réelle qu'il est arrivé à soustraire à l'interprétation mécanistique et causale les états de conscience le plus profondément enracinés dans notre être et qui dans leur unité organique constituent notre personnalité réelle.

G. C. Field. — *La signification du libre arbitre.*

Le problème du libre arbitre se ramène à celui de la relation entre le motif et l'acte. Cette relation est, selon l'auteur, *sui generis*. Elle n'est nullement comparable à la relation de nécessité logique qui est à la base des vérités mathématiques, ni aux rapports de nécessité causale qui dominent les phénomènes physiques. Car en mathématique chaque vérité est logiquement contenue dans une vérité antérieurement établie, et en physique chaque effet est jusqu'à une certaine mesure impliqué dans la cause dont il est engendré à l'aide des deux catégories mouvement et temps, et qui rend possible la détermination spatiale et temporelle de sa reproduction.

Chacun de nos actes, au contraire, n'est nullement nécessité par les conditions qui le précèdent : il est absolument neuf et par conséquent imprévisible. L'erreur de tous ceux qui affirment l'existence du libre arbitre en invoquant le témoignage de l'expérience interne, — témoignage unique mais parfaitement suffisant, — est de se prêter aux exigences du déterministe, d'en fournir la preuve démonstrative par la méthode analytique de réduction aux éléments les plus simples. Ce procédé trouve sa raison d'être en physique, mais nullement dans le domaine moral où la relation de chaque acte à l'ensemble des conditions au milieu desquelles il se produit a quelque chose d'unique, de simple et est ainsi inanalysable et irréductible à des termes plus intimement connus. Il faut encore ajouter que chaque acte volontaire est par cela même supérieur, qu'il est accompagné de conscience. Il se trouve ainsi hors d'analogie avec les phénomènes physiques auxquels on prétend pouvoir le réduire.

E. H. Strange. — *La doctrine de la connaissance de M. Bradley.*

Bradley considère le sentiment comme base fondamentale de la doctrine de la connaissance, car c'est par le sentiment que nous touchons à la réalité. Il est immédiatement donné et nullement dérivé d'une donnée plus simple. Bradley établit en outre une distinction entre l'expérience directe et l'expérience indirecte. La première embrasse tout ce qui est simplement donné et actuel, ce qui est senti ou présenté, tandis que la seconde s'étend à tout ce qui est construit sur cette base, à tout ce qui est inféré et partant non actuel. Ce n'est pas à dire que la nature intime du sentiment nous soit connue. Il faut le considérer uniquement comme un fait ultime réellement donné qui implique diversité et unité, comme un tout qui n'est pas encore

différencié en termes et relations, en sujet et objet, en moi et non-moi. La différenciation des faits psychiques peut aller à l'infini sans jamais épuiser la richesse du sentiment qui est leur source commune et qui forme leur lien synthétique.

A cette doctrine M. Strange fait plusieurs objections dont voici les principales. On ne voit pas bien, dit-il, pourquoi l'on doit considérer un élément psychique comme réel et irréfutable par la seule raison qu'il est antérieur à un autre dans le temps. Car ce qui est primitivement donné n'est pas moins sujet à discussion que ce qui est ultérieurement construit. Enfin, est-ce bien le sentiment pur qui est primitivement donné? N'est-ce pas plutôt un objet quelque peu vague accompagné d'un certain ton affectif?

J. S. Mackenzie. — *L'esprit et le corps.*

Les états de conscience ne doivent pas être, selon l'auteur, confondus avec les états du cerveau, exactement comme la couleur n'est pas la même chose que les vibrations de l'éther qui sont à sa base. Nous ne possédons pas d'autre part un critère pour établir une distinction nette et radicale entre l'esprit et le corps. Et il est permis de considérer le corps non seulement comme spatiale et étant capable de mouvement, mais en plus comme quelque chose qui engendre la chaleur, la couleur, le plaisir, la douleur, la faculté de comprendre les nombres et les formes, la bonté et la beauté. La réalité, dit-il encore, est un tout qui contient l'espace, le temps, le mouvement et toutes les autres propriétés qui constituent un système physique, mais elle contient aussi les propriétés qui forment la vie consciente, la capacité entre autres d'opérer un choix et de se poser des fins à réaliser. Envisagée de ce biais la réalité peut être considérée comme une unité spirituelle dans laquelle tous les objets forment des parties constitutives. Et ces parties ne jouissent pas seulement de propriétés quantitatives, mais aussi de propriétés qualitatives. — Mais voici une volte-face soudaine. Les êtres humains, continue-t-il, vus du point de vue quantitatif ne sont que des parties d'un tout, mais si l'on se place au point de vue qualitatif on observe en eux des caractères qui sont le résultat de leur vie consciente. Ces caractères établissent entre eux et le reste de l'univers un abîme infranchissable et ce sont eux qui nous empêchent de considérer la réalité comme un tout homogène et partout identique à lui-même.

R. Patric. — *Aristophane et Socrate.*

Dans cet article, où l'auteur examine le livre de Taylor intitulé *Varia Socratica*, il n'y a qu'à relever quelques caractères saillants de la personnalité de Socrate qui nous sont d'ailleurs depuis longtemps connus.

Socrate était en relation étroite avec les derniers physiologues. Il possédait des connaissances mathématiques très étendues. Il formait le centre d'un groupe de personnes qui étaient aussi versées en mathématique et en physique et qui avaient une religion privée d'un genre ascétique. Le principal but de l'éducation était pour lui de faire acquérir l'art de gouverner l'état, et pour cela l'étude de la dialectique

était indispensable Il ne prétendait pas enfin communiquer aux autres une science achevée et considérait la connaissance de soi-même comme la plus importante.

Augusta Klein. — *La négation considérée comme une différence dans l'identité.*

La tendance générale des logiciens, dit Mme Klein, est de construire les théories du jugement et de la Proposition sur la base de l'Affirmation. Presque toujours ils négligent la Négation et ne la mettent jamais en relation systématique avec la théorie générale. La tâche qui s'impose maintenant est de reviser les schèmes de la prédication affirmative pour établir leur valeur et de montrer quelle est la portée de la Négation dans le processus de la connaissance.

M. Solovine.

L'Année Biologique.

(XIIIe année.)

Il est difficile de rendre compte d'un recueil d'analyses, surtout quand il est aussi compact : on ne peut qu'en indiquer l'esprit et en esquisser le plan, pour le présenter à ceux qui cherchent un instrument de travail de ce genre. L'Année Biologique de Y. D. embrasse toutes les questions qui se rapportent à la Vie, des plus simples aux plus complexes, puisque les premiers chapitres rendent compte des travaux sur la cellule, sa genèse et son évolution, et que les derniers traitent des fonctions nerveuses et mentales. Entre ces deux extrêmes se groupent en séries les analyses consacrées à la genèse et à la morphologie des vivants de tous degrés, à la physiologie générale, et enfin à l'influence de l'hérédité et du milieu, aux variations des caractères.

Le chapitre réservé aux analyses des travaux sur les fonctions mentales, est l'un des plus copieux du volume : il est divisé en deux parties, d'ailleurs connexes : l'une consacrée surtout au côté nerveux (structure et fonctionnement des cellules nerveuses, des nerfs et des centres cérébraux); l'autre aux processus mentaux étudiés par les méthodes des sciences naturelles. Ainsi constitué, ce chapitre réunit sous forme utilisable des matériaux qu'il nous est parfois difficile d'aller rechercher jusqu'aux sources. Au moment où les acquisitions des sciences naturelles (comme il arrive toujours aux époques de transformation) pénètrent de plus en plus profondément les doctrines philosophiques et jusqu'aux théories métaphysiques, ce recueil constitue pour le philosophe et le psychologue une précieuse source d'informations présentées sous la forme d'un volume de bibliothèques, plutôt que d'un livre de cabinet.

Dr Jean Philippe.

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LES
IDÉES DIRECTRICES DE LA PHYSIQUE MÉCANISTE
(XVIIe-XIXe SIÈCLE)

I. Considérations générales : Les interprétations relatives aux idées directrices de la physique, interprétation formelle et interprétation réaliste. — II. Le principe de l'inertie et les idées philosophiques qu'il implique. — III. Leur rapport avec les nécessités de la mesure : la signification métrique et expérimentale du principe. — IV. Le principe de l'indépendance des mouvements et des actions des forces et les idées philosophiques qu'il implique ou son rapport logique avec le principe d'inertie. — V. Rapport du principe avec les nécessités de la mesure, sa signification métrique et expérimentale. — VI. Les notions élémentaires de la mécanique et leur mesure. — VII. Le principe de l'égalité de l'action et de la réaction et les idées philosophiques qu'il implique. — VIII. Leur rapport avec l'expérience et les nécessités de la mesure. — IX. Rapports de la physique mécaniste avec la physique antérieure. — X. La physique mécaniste et son interprétation purement formelle. — XI. Le rationalisme et la fondation de la physique positive.

I. — Considérations générales : Interprétation formelle et interprétation réaliste des sciences.

Une doctrine de la science qui rallie aujourd'hui nombre de suffrages se fonde essentiellement sur les deux propositions suivantes : Les sciences n'établissent que des relations extérieures aux choses[1], sans en pénétrer jamais la nature; — les sciences n'établissent que des formules techniques empiriques; toute idée philosophique doit leur être absolument étrangère[2]. La science positive à la limite doit ignorer à la fois les choses et la pensée. D'ailleurs, les idées philosophiques se rapportant toujours à une

1. Le positivisme de Comte établit aussi la même proposition. Mais pour lui ces relations ont une portée objective, ce qui donne aux sciences une valeur réaliste incontestable.

2. Ici le positivisme de Comte s'accorde pleinement avec le relativisme subjectif, et ç'a été son étroitesse.

conception des choses, il y a corrélation nécessaire entre les deux propositions.

Nous n'avons pas l'intention de discuter ces deux thèses dans leur ampleur. Il y faudrait tout un système de philosophie. Notre but est infiniment plus modeste. Nous voudrions montrer par un *fait historique positif* : l'élaboration de la mécanique et de la physique comme *sciences exactes* et comme ensemble de *relations mathématiques*, qu'historiquement cette élaboration a un rapport étroit avec un ensemble de conceptions à la fois réalistes [1] et rationnelles [2] en un mot, d'idées philosophiques [3]. Pour comprendre l'effort scientifique positif, il faut, selon nous, poser et étudier ce rapport.

Nous nous bornerons à prendre la question par le côté où notre opinion paraît le plus difficile à soutenir. Nous étudierons les relations les plus abstraites et les plus formelles, celles qui servent seulement de cadres techniques aux lois expérimentales : les principes fondamentaux de la mécanique, ainsi qu'ils sont fixés depuis Newton : principe de l'inertie, principe de l'indépendance des effets des forces, principe de l'égalité de l'action et de la réaction.

Nous négligeons bien entendu l'histoire expérimentale et technique de ces principes, la seule qui d'ailleurs ait été faite de façon convenable et dont la *mécanique* de Mach nous donne une bonne

1. Par logique, raison, etc., nous n'entendons au cours de cette étude, rien qui rappelle une entité métaphysique. Nous désignons simplement par là les formes ou lois les plus générales d'après lesquelles s'organise l'expérience sans faire d'autres hypothèses sur leur nature. Nous constatons ces lois à titres de faits positifs et rien de plus.

2. J'emploierais volontiers le barbarisme « chosiste » pour préciser, à propos du mot « réaliste » qui a des sens philosophiques divers, le sens dans lequel je l'emploierai ici : qui se rapporte à des choses réelles, à des existences effectives.

3. Le présent travail, dans notre esprit, doit concourir à montrer les idées directrices de la physique mécaniste traditionnelle telle qu'elle s'est développée du XVIIe à la fin du XIXe siècle, afin de préparer un travail ultérieur sur les idées directrices de la physique contemporaine. Il nous a semblé que la meilleure méthode pour apprécier l'état actuel de la physique était de la comparer à l'état où elle était antérieurement aux transformations profondes qui l'ont affectée depuis la fin du siècle dernier et dont tout le monde a plus ou moins entendu parler. Nous croyons du reste, que, contrairement aux affirmations de la physique purement formelle, ou de la physique énergétique, la physique contemporaine garde beaucoup de l'esprit mécaniste traditionnel. Elle y a intégré ce qui dans l'énergétisme était fondé. Ainsi, il y a eu évolution, et non rupture. Et l'appellation la plus juste historiquement qui semble convenir à son orientation présente serait celle de *néo-mécaniste*.

mise au point. Nous nous contenterons de rappeler en dégageant leur signification métrique qui est leur véritable signification expérimentale que les concepts intuitifs dont nous retraçons ici le développement rationnel sont toujours élaborés à l'occasion des faits expérimentaux et pour en effectuer la mesure de la manière la plus commode et la plus exacte. De ce côté ces concepts nous montrent les suggestions de l'expérience. De l'autre, qui, seul, nous préoccupe ici, ils nous révèlent une invention rationnelle, le tout aboutissant à une conception intuitive et réaliste de leur objet.

Dès lors il peut bien être légitime au pur technicien de ne retenir en eux que les relations mathématiques considérées comme simples relations empiriques. C'est là seul ce qui importe dans les applications pratiques. Mais n'y a-t-il pas là une abstraction arbitraire? les sciences, du moins celles dont nous parlons [1], ne sont-elles pas tout autre chose dans leur réalité même : à savoir la ligne de pénétration des exigences de l'intelligibilité et des exigences des choses [2]?

Si l'on a pu parfois considérer les sciences et l'intelligence comme de simples instruments d'action, c'est qu'artificiellement on ne prenait dans leurs œuvres que les *conséquences* (j'insiste sur ce mot limitatif) qui sont tournées vers la pratique. On négligeait peut-être ce qui fait leur fond et leur réalité même. Une vue complète et véritablement positive, en le rétablissant, nous porte à concevoir le rationnel comme apparenté à la nature des choses, partant et avec des réserves nécessaires comme méthode légitime de « savoir », au sens plein du terme.

II. — Le principe de l'inertie et les idées philosophiques qu'il implique.

Le principe d'inertie constitue au fond la définition d'un ensemble de faits, en exprime la caractéristique fondamentale

1. C'est un cas *privilégié*, à vrai dire, mais une induction part toujours et nécessairement de cas privilegiés.

2. En ce sens il serait peut-être aussi vrai et aussi erronné de dire des idées scientifiques directrices qu'elles sont *a priori*, ou *a posteriori*. Elles sont concomitantes de l'expérience, coexistantes avec elle; elles la guident aussi bien qu'elles en résultent. L'esprit anticipe constamment sur le réel par sa concep-

et par là détermine l'objet propre de la mécanique. Prenons sa formule la plus vague toute qualitative encore, qui condense les premiers énoncés qu'on en a donnés : « Un corps ne peut pas lui-même changer son état de repos ou de mouvement[1]. » Telle quelle, elle est déjà une idée directrice précieuse, grosse de conséquences philosophiques.

Elle signifie avant tout que la matière n'a en elle-même aucun ressort, aucun facteur d'action[2]. Un élément matériel considéré en lui-même est un pur mobile, mais ne sera jamais, par sa nature propre et pour soi-même, un moteur. Il subira, il sera passif, il n'agira pas. Et nous comprenons pourquoi ce principe a reçu cette appellation significative de principe de l'inertie. Or, qu'on le remarque tout de suite, l'inertie de la matière n'est pas du tout une donnée du sens commun quoiqu'elle nous apparaisse après notre éducation mécaniste de deux siècles et plus, l'évidence même. L'observation sensible tendrait plutôt à nous montrer que les éléments matériels se meuvent par eux-mêmes ou s'arrêtent d'eux-mêmes.

Aussi ne devons-nous pas nous étonner si les premières tentatives scientifiques non seulement ont laissé inaperçu le principe d'inertie, mais encore s'y sont opposées directement. Il semble que là comme en tant d'autres cas, l'homme, abandonné à ses premières impulsions intellectuelles, ait fait tout ce qu'il fallait pour s'enfoncer dans l'erreur. A peu près comme il fait tout ce qu'il faut pour se noyer s'il tombe à l'eau sans savoir nager.

tion du possible (ne serait-ce pas là sa vertu essentielle, et dans le domaine de l'action aussi bien que dans celui de la connaissance). En ce sens, il dirige l'expérience. Mais cette anticipation ne se fait pas à vide. Elle est guidée, dirigée à son tour par l'expérience tant passée qu'actuelle.

1. Cf. Par exemple et pour une formule qualitative plus détaillée et bien représentative de la manière de l'époque où s'élabore le principe, Descartes, *Principes*, II, 37.

2. C'est notamment le sens très net qu'ont les premières formes du principe d'inertie chez les Coperniciens, en particulier chez Képler. Et si celui-ci a insisté surtout sur ce fait que « les corps sont incapables par eux-mêmes de se donner du mouvement ou qu'ils sont inertes », c'est que ce fait, par sa nouveauté concentrait toute son attention. Pour la scolastique en effet, un corps n'était inerte que dans son lieu naturel ou par rapport aux mouvements forcés. La généralisation de Képler à propos des astres était révolutionnaire. L'influence de la philosophie scolastique l'a empêché d'aller aussi loin que Galilée en approfondissant le principe d'inertie. Painlevé (*De la Méthode dans les Sciences*, 397, note 1, F. Alcan), est trop sévère. Voir les *Epitomes astronomiæ copernicianæ* de Képler (l. IV, 2e partie, 510 et suiv.).

Les premières conceptions de l'Univers sont toutes hylozoïstes[1]. La matière (si l'on peut employer ce mot) est vivante, ou plutôt elle ne se distingue pas comme une entité spéciale. Ce qui existe, devrait-on plutôt dire, devient et change; il est donc par nature source d'action.

Nous sommes en face d'une conception, naïvement dynamiste de l'Univers, la conception des générations mythiques, des métamorphoses, des transmutations, des affinités sympathiques. Toute la philosophie grecque, si l'on en excepte sous certaines réserves Démocrite[2], a accepté cette conception, bien que devant les difficultés qu'elle créait pour la physique, les philosophes se soient progressivement rapprochés, avec Platon et Aristote, d'une matière inerte et passive, réceptacle des formes. Mais encore avec Aristote[3] le concept de matière, lié à celui de puissance est inextricablement mêlé à celui de tendance. Il y a des mouvements naturels auxquels aspirent en quelque sorte les mobiles.

Si l'on se souvient que les conceptions helléniques, et en particulier la conception aristotélicienne furent le tremplin sur lequel la science du moyen âge vint toujours chercher son élan, on voit immédiatement toute la signification du principe de l'inertie sous sa forme vulgaire dans la science du XVIIe siècle. C'est un des grands tournants de l'histoire de la physique; c'est une conception de l'Univers nouvelle qui apparaît et dont le mécanisme traditionnel va être l'héritier direct, car il s'efforcera d'accepter et de préciser jusqu'à leurs termes toutes les conséquences où peuvent amener les vues, souvent encore vagues, peu conscientes ou peu systématiques, des fondateurs de la Dynamique.

1. Cf. Rodier, la physique de Straton de Lampsaque, H. Rivaud, *Le Problème du Devenir et la Notion de Matière dans la Philosophie grecque*, introd., et L. I, etc. (F. Alcan).

2. Car le κλιναμεν d'Épicure est au fond un reste d'hylozoïsme.

3. La question de la matière aristotélicienne, comme on sait, est extrêmement controversée. Certains textes la présentent comme purement réceptive (de gen. et corr. I, 7,324 *b* 5; 18 II, 9,336 *b*). D'autres, au contraire, la rapprochent de la matière hylozoïste (de gen. op. III, 11, 772 *a* 21; IV, 10, 778 *a* 4. Phys. I, 9, 192 *a* 16). En tout cas, elle est δυναμις et la δυνάμις n'est pas la στέρησις (privation) laquelle se rapprocherait bien plus de l'inertie mécaniste. D'ailleurs ce qui nous intéresse ici, c'est moins la pensée d'Aristote que l'interprétation scolastique orthodoxe contre laquelle se heurte la physique de la Renaissance. Nous allons en parler pour montrer que son « inertie » est une qualité véritable et implique une tendance au repos, qui est l'absolue antithèse de l'inertie mécanique, pure indifférence au repos et au mouvement.

Le mécanisme traditionnel repose donc tout d'abord sur l'inertie des éléments matériels. Nous ne voulons pas dire par là qu'il exclue nécessairement l'idée de force.

Certains critiques sont peut-être allés trop vite en faisant de cette exclusion une caractéristique nécessaire et universelle du mécanisme. Mais nous voulons dire que la notion de force et la notion d'élément matériel n'ont et ne peuvent avoir aucune liaison interne nécessaire. Ce sont deux facteurs isolables, et ils sont de fait nettement isolés dans les théorèmes fondamentaux de la mécanique rationnelle. Matière et tendance s'impliquaient dans la philosophie naturelle antérieure à la Renaissance. L'objet de la mécanique, le mouvement, était défini l'acte de la puissance en tant que puissance. Toute puissance était en même temps, et par là même, tendance à s'actualiser. Au contraire, dans la conception qui en évoluant aboutit vers le milieu du XIXe siècle à l'édification définitive du mécanisme, le mouvement ne suppose aucun principe d'action dans le mobile et isole l'élément mobile de tout principe d'action intrinsèque.

On peut dire que l'inertie pour les scolastiques était une véritable tendance, une tendance au repos et comme une préférence de la matière pour la stabilité. Euler l'a remarqué avec beaucoup de finesse [1].

La définition mécaniste et galiléenne de l'inertie est précisément tout à fait opposée à cette conception [2].

L'inertie mécaniste c'est l'abandon complet à toute influence extérieure, l'impossibilité de changer *quoi que ce soit* à ces influences, la nécessité absolue de les *conserver* telles quelles. D'où la conservation de la vitesse acquise et du mouvement dans la même direction.

Je n'ignore pas que l'inertie a été définie souvent une résistance au mouvement même par le mécanisme. Mais il faut s'entendre. Cette résistance ne vient ni d'une puissance, ni d'une tendance. Elle n'a qu'un but métaphorique. Elle exprime en effet uniquement la *quantité de matières*, c'est-à-dire la quantité de ce qui est dépourvu

1. Euler, *Lettres à une Princesse d'Allemagne* (Ed. Cournot), 2e partie, lettre VI.
2. De là plus tard la répugnance à accepter chez les Cartésiens les idées de Leibniz. Ils y voyaient, — à tort —, une restauration de la notion scolastique de *puissance* attribuée à la matière.

par soi de toute aptitude soit à se mouvoir, soit à tendre au repos (ce qui serait dans le vrai sens du terme l'aptitude à *résister*). La résistance n'est que le coefficient métrique qui indique le rapport de la quantité à mouvoir ou à arrêter avec le facteur d'action qui meut ou s'oppose au mouvement. A proprement parler, l'inertie ne peut être que l'indifférence absolue vers tout état quel qu'il soit. Cette indifférence fait nécessairement conserver à la matière l'état où elle est, et par suite exige si l'état vient à changer qu'une force extérieure, qu'une cause quelconque de mouvement soit intervenue. Elle ne fait figure de résistance qu'en ce que plus la quantité d'indifférence qu'elle marque est grande, plus les changements qui seront produits en elle par une cause, une force d'intensité donnée, seront petits.

C'est donc aussi par métaphore qu'on parle de *force d'inertie*, par métaphore commode, car l'inertie devenant ainsi une quantité analogue aux autres quantités qui interviennent dans les équations du mouvement, permet une simplification remarquable de ces équations. Mais en réalité, comme dit Euler « si le nom de force signifie tout ce qui est capable de changer l'état d'un corps », la qualité par laquelle les corps se conservent dans leur état est plutôt le contraire d'une force[1]. Elle n'est une force qu'en ce qu'elle équilibre des forces. Proprement elle n'est qu'une propriété *conservatrice*.

Elle représente la capacité de *demeurer en l'état*, par suite une « capacité d'indifférence » qui, dans la réalité, se dissimule sous une capacité de résistance ou de puissance parce qu'elle est soumise à des forces extérieures et surtout qu'elle conserve intégralement toutes les impulsions qui lui ont été communiquées par ces forces. La matière indifférente une fois *forcée* en quelque manière, en garde intégralement le souvenir. Voilà le sens mécaniste de l'inertie.

Il suit de là que la « force d'inertie » ou la « résistance » ne préexiste pas dans l'objet comme une qualité substantielle de cet objet, — ainsi que Leibniz serait incliné à le concéder au point de vue *métaphysique* en reprenant sur ce point les idées aristotéliciennes. Elle n'existe qu'au moment où une cause de mouvement

1. Euler, *Lettres à une Princesse d'Allemagne* (Ed. Cournot), 2e partie, lettre VI.

extérieure ou mobile vient changer les conditions de mouvement de ce mobile.

Il y a donc bien au fond de tout cela cette idée mécaniste que la matière n'est rien d'actif en soi, qu'elle n'a ni puissance, ni vertu propre, sinon d'être un point d'application du mouvement et une capacité réceptive. Supprimez toutes les forces agissant sur un mobile, et ce mobile se mouvra toujours uniformément, à moins que ces forces ne se fassent équilibre, auquel cas il restera toujours en repos, — mais parce que les forces motrices s'équilibrent exactement, et nullement parce qu'il a en lui une force de résistance au mouvement. Appliquez-lui une force et il se mouvra de suite, quelle que soit la petitesse de la force, la faible durée de son action, et sa propre grandeur. Il se mouvra seulement plus ou moins vite, et l'inertie mesurera alors par la valeur de ce mouvement sa capacité réceptrice, par rapport à celle de sa cause, et si je puis dire, la quantité d'indifférence qu'il représente et rien de plus. Bref la force d'inertie, c'est la grandeur d'un état d'indifférence et comme le volume de cette indifférence.

On comprend alors toute la différence qui devait séparer du principe d'inertie mécaniste un principe que l'on appelle souvent le principe d'inertie scolastique [1].

Que ce principe ait amené la découverte de notre principe d'inertie, que ce soit en partant du premier et en le corrigeant, que les Coperniciens et Galilée [2] arrivèrent à exprimer le second, et que celui-ci n'apparaisse historiquement que comme la transformation du premier, c'est relativement exact. Mais il y avait une opposition de nature entre les deux principes, car ils appartiennent respectivement à deux conceptions philosophiques tout à fait différentes — on vient de le voir — de la science et de l'univers. Et les transitions nombreuses qui ont conduit de l'une à l'autre (car rien ne se fait jamais dans l'histoire des sciences que par évolution, malgré des à-coups apparents) ne doivent pas nous

1. Par exemple Painlevé, *De la Méthode dans les Sciences*, 2e éd., 397 et suiv.

2. Painlevé fait observer (*De la Méthode dans les Sciences*, p. 397, note 1) que Képler resta encore embarrassé par la formule scolastique. Cf. Meyerson, *Identité et Réalité*, ch. III, Sur l'histoire du principe de l'inertie avec indications bibliographiques relatives à P. Tannery, Duhem, Rosenberg et Lasswitz, etc.

faire oublier les différences et les oppositions entre le point de départ et le point d'arrivée[1].

La scolastique avait traduit en effet les principales observations du sens commun de la façon suivante. Le mouvement est ou naturel ou forcé. S'il est naturel, il est l'actualisation d'une puissance, la consécution d'une tendance qui s'exerce dès qu'il n'y a plus d'obstacle. C'est la matière qui d'elle-même a cherché le lieu naturel auquel elle aspire. S'il est forcé comme c'est le cas de la plupart des mouvements de nos machines il est l'effet des conditions extérieures au mobile.

Dans ce dernier cas, et seulement dans ce cas, on avait établi la proposition suivante :

Quand des facteurs d'action agissent sur un corps donné primitivement au repos (qui n'a donc en lui-même aucune tendance au mouvement), celui-ci se met en mouvement. Que l'action des corps cesse, et immédiatemeut *le corps donné restera en repos*, car par hypothèse, dans les conditions que nous nous donnons, sa nature est d'être en repos. Il en résultait en dynamique, qu'un corps qui était mû en son lieu naturel, c'est-à-dire qui n'avait pas en lui-même de tendance à passer en un autre lieu, ne se mouvait que sous l'influence de l'action exercée par d'autres corps (ce qui est, dans cette mesure, conforme au principe d'inertie actuel), et cessait son mouvement dès que cette influence cessait, ce qui est cette fois tout à fait opposé à ce principe, car en vertu de l'inertie mécaniste, le mouvement continue uniformément une fois qu'il a été communiqué et qu'a cessé l'influence qui l'a communiqué. Il est nécessaire dans la théorie scolastique que l'action continue à agir pour entretenir un mouvement uniforme. Dans la théorie mécaniste l'action qui continue à agir ajoute constamment du mouvement à celui qu'elle a déjà communiqué (l'accélération), en augmentant la vitesse à chaque instant.

Dans tout problème, l'esprit de la mécanique scolastique exigeait donc que l'avenir d'un système donné dépendît seulement de la *position* des corps constituant ce système, et ne dépendît que de cette position. C'est sur ce point que l'expérience contredit la théorie et que les difficultés qui en résultent sont sans nombre.

1. Ces mots n'ont qu'un sens arbitraire et relatif, bien entendu.

Dans le mécanisme au contraire, au lieu d'avoir à considérer seulement pour déterminer l'avenir d'un système les positions de ses éléments, il va falloir considérer à la fois leurs positions et leurs mouvements, c'est-à-dire leurs vitesses, au moment choisi comme point de départ de la détermination.

Au point de vue purement technique la mécanique de l'école était trop simpliste et trop abstraite. Elle négligeait, par suite d'une observation insuffisante, un terme nécessaire, que la mécanique de la Renaissance réintégra (la considération des vitesses et des directions initiales). Et comme il est habituel, cette simplification arbitraire dans les données de l'observation avait entraîné une complication énorme dans les applications et surtout dans la substructure représentative, pour permettre de retomber quand même sur la réalité. Le mécanisme complique le problème dans ses données mais simplifie singulièrement les applications.

Mais à un point de vue plus profond et aussi plus historique nous retrouvons sous l'opposition purement technique du principe de l'inertie mécaniste et du principe de l'inertie scolastique, l'opposition fondamentale de deux conceptions philosophiques : l'une s'arrêtant aux qualités et les expliquant par les tendances qu'elles provoquent, l'autre cherchant à pousser plus loin l'explication rationnelle et à dépasser les qualités pour trouver des éléments communs à plusieurs ou à toutes.

Dans la mécanique scolastique, le mouvement n'était jamais qu'une transition, d'un état de repos à un autre état de repos. C'est qu'il était le passage d'une qualité à une autre. La qualité étant substantielle ne se concevait que comme quelque chose *en repos*. Le mouvement devait donc toujours supposer une origine et une fin [1]. Mais par là même le mouvement était spécifié. Il avait des propriétés spéciales qui lui venaient de cette origine et de cette fin. Chaque fin caractérisait une tendance et une modalité du mouvement le différenciait en espèces hétérogènes.

Dans le mécanisme, au contraire, le repos ne se différencie plus, par nature et en essence du mouvement [2]. Il ne devient qu'un cas

1. Je laisse de côté le mouvement circulaire des ciels. Il ne s'agit que des mouvements sublunaires et terrestres.

2. Cf. Descartes, *Principes*, II, 27. « Que le mouvement et le repos ne sont rien que deux diverses façons dans le corps où ils se trouvent. »

du mouvement, un cas limite, le cas où la fonction qui l'exprime prend dans la continuité des valeurs dont elle est susceptible la valeur 0, ou si l'on préfère, le cas où le mouvement est infiniment lent. La notion de la relativité du mouvement diminue encore l'intervalle entre le repos et le mouvement. La dynamique n'a plus à considérer le repos comme le cas privilégié, comme le point de départ, le point initial de l'étude du mouvement. Elle devait d'emblée s'installer dans le mouvement lui-même [1]. On peut dès lors prévoir que les spécifications qualitatives du mouvement vont tomber comme inutiles, car elles dépendaient essentiellement de l'origine et plus encore de la fin impliquées par le mouvement. Le mouvement va devenir quantité homogène et isotrope. Les idées philosophiques directrices du système, sa logique interne, en faisaient du même coup un système de mesure et le promouvaient vers une conception quantitative des choses.

III. — Le principe d'inertie et la mesure.

On discute souvent aujourd'hui ce qui, du souci de la mesure ou d'une conception de la matière, a guidé de préférence les fondateurs de la mécanique et de la physique positives. Le problème nous paraît sous cette forme mal posé. Ils semblent avoir été bien plutôt guidés par la préoccupation logique et rationnelle, dont ce souci et cette conception ne sont que des conséquences. Ils ont voulu rendre l'univers intelligible, nous dirions plus modestement aujourd'hui, faire un pas de plus sur la voie qui peut nous rendre l'univers intelligible, et plus banalement, augmenter le savoir humain positif, car les deux formules reviennent au même. L'expérience sur laquelle s'appuyait la théorie scolastique manquait d'étendue, de précision et de profondeur. Il fallait aller plus loin. L'expérience révéla des faits nouveaux ou un nouvel aspect de faits. L'analyse logique engendra une conception nouvelle qui non seulement embrassait ces faits ou ce nouvel aspect, mais qui permettait plus de profondeur, car on voit plus loin en voyant davantage. Les spécificités irréductibles devant lesquelles s'arrê-

1. Cette idée directrice est importante pour expliquer la tendance dominante du mécanisme vers l'atomisme cinétique et vers l'exclusion de toute force réelle.

taient les théories anciennes, devenaient les résultantes d'éléments homogènes. La méthode mathématique pouvait s'appliquer d'elle-même avec tous ses avantages d'exactitude et de précision à cette nouvelle intuition des choses. La logique de la quantité se découvrait en quelque sorte au fond de celle de la qualité. De là un effort pour construire la mécanique et la physique sur le modèle des mathématiques. Conception intuitive des choses, souci de la mesure, données de l'expérience, besoin rationnel, ces quatre éléments sont indissolublement liés en cette histoire et oscillent surtout autour du premier et du dernier d'entre eux.

D'ailleurs souci logique et méthode mathématique, rationalité et construction sur le modèle de la mathématique se tiennent de très près à l'époque de la Renaissance où la mathématique est la seule science rationnelle et la seule science qui ait une valeur probative ; si bien qu'on peut également dire que c'est pour traiter mathématiquement de la matière qu'on la conçoit comme inerte, ou que c'est en en cherchant une intuition claire et distincte, une représentation vraie, qu'on arrive du même coup à la concevoir de la façon qui se prête le mieux à la mesure et à la mathématisation.

Il est en effet incontestable qu'une des ambitions des fondateurs du mécanisme a été de traiter mathématiquement de la physique. On a donc pu dire qu'ils furent conduits par une logique inconsciente, tant elle est naturelle, à concevoir les faits de la manière qui se prêtait le mieux à la mesure, à les mouler sur les exigences de la mesure.

Mais c'est une vue toute moderne — et, je crois assez superficielle — de ne voir dans la possibilité de traiter mathématiquement une science que la substitution d'un système de description quantitative, d'un système de mesures, à un système de description qualitative. Le mot même qu'on a employé pour désigner la mécanique mathématique, à savoir, la mécanique rationnelle, montre une préoccupation toute différente. Organiser mathématiquement la science pour les fondateurs du mécanisme revint à l'organiser *rationnellement*, c'est-à-dire de façon à satisfaire les exigences logiques de notre esprit. Et satisfaire les exigences logiques de notre esprit fut encore pour eux voir les choses « en vérité », dans leur essence et leurs relations objectives, si je puis dire, ou pour

employer le langage qui rallia tous les novateurs, en posséder des notions claires et distinctes. Qu'on ne s'y trompe pas, ces notions sont pour eux, dans toute la force étymologique du terme, des *intuitions* du réel, des visions du réel face à face. La philosophie cartésienne est bien la synthèse de ces efforts scientifiques : synthèse en esprit et en profondeur, en compréhension et non en extension (ce qui est la seule manière dont la philosophie doit entendre et réaliser une synthèse des sciences).

Il ne faut donc pas dire, si l'on veut être fidèle à la vérité historique, que le mécanisme est un système de mesures qui se double d'un système de représentation et d'une logique conforme à ce système. Nous ne pouvons vraiment distinguer que par une analyse schématique et artificielle ces trois moments. Bien plus, dans la réalité, c'est le troisième ou tout au moins les deux derniers qui entraînent le premier à leur suite. La préoccupation de la mesure, la recherche des fonctions quantitatives n'ont été que l'instrument au service de cette double fin. C'est la formule de mise en œuvre, moyen puissant, nécessaire de réalisation, mais moyen seulement. Pour ne pas exagérer dans ce nouveau sens, comme on l'a fait dans l'ancien, disons qu'elle est la conséquence première et nécessaire des idées qui dirigent les fondateurs du mécanisme.

S'il en est ainsi, les idées philosophiques qu'implique le principe de l'inertie devaient donc s'orienter d'une façon toute naturelle vers son utilisation pour la mesure. Aussi à côté de la forme sous laquelle nous avons jusqu'ici énoncé le principe de l'inertie, on trouve déjà chez les fondateurs un autre énoncé assez différent pour que beaucoup, Descartes [1] par exemple, l'aient considéré comme l'énoncé d'une seconde loi naturelle, pour qu'au XVIIIe siècle on l'ait ajouté, avec D'Alembert [2], au premier, en faisant de leur réunion l'énoncé total du principe. Au fond ce n'en est qu'une autre forme, et à partir du XIXe siècle Lagrange [3] qui donne à la mécanique classique sa structure technique définitive, ne garde plus que ce deuxième énoncé ; pour lui il exprime tout le contenu du principe. C'est au fond l'énoncé sous lequel il s'adapte à la

1. *Principes*, II, § 39.
2. *Dynamique*, 2e éd., p. 3.
3. *Mécanique analytique*, 3e éd., p. 208.

mesure, et qu'on finit par retenir seul, lorsque la science paraît assez solide pour que, sans plus revenir à ses fondations réalistes, on se borne à développer ses applications techniques. Les fondements *de faits*, les fondements vraiment *positifs* de la science paraissant assurés, on ne songe plus qu'aux commodités de l'application pratique[1].

« Tout mouvement imprimé à un corps, dit Lagrange, est, *par sa nature uniforme* et *rectiligne* ». Avant de voir en quoi il est orienté vers les exigences de la mesure, remarquons bien d'abord que notre nouvel énoncé n'en est pas moins la conséquence logique des idées directrices et philosophiques du mécanisme, non seulement parce qu'il est strictement équivalent à l'énoncé que nous avons étudié jusqu'ici mais d'une façon plus précise encore parce qu'il est lui aussi, la conséquence d'une opposition directe avec les idées péripatéticiennes. Dans la physique de l'École, le mouvement rectiligne et uniforme n'avait pas un rôle primordial. Le mouvement rectiligne était bien un des deux cas simples du mouvement[2]; mais d'abord on n'insiste pas sur la qualité « uniforme », qui est essentielle, pour que ce mouvement puisse être l'étalon de la mesure. C'était d'ailleurs en fait, une propriété exceptionnelle. L'observation nous montre très rarement un mouvement rectiligne et uniforme, on ne considérait, — à tort —, comme mouvements uniformes que les mouvements célestes, et ils étaient circulaires.

Le type du mouvement, celui que la science d'Aristote considère le plus volontiers comme un cas scientifique privilégié, permettant par sa simplicité, d'en atteindre presque directement les lois, c'est le mouvement circulaire et uniforme, c'est le seul qui puisse être continu; c'est le seul qui puisse s'effectuer sans que l'on considère directement son origine et sa fin, ses limites présentées par deux repos successifs.

Mais si un mouvement rectiligne et uniforme était déjà exceptionnel, que dire d'un mouvement rectiligne et uniforme indéfini? Est-il besoin de faire remarquer que jamais l'observation n'en a présenté de tel? Ignoré sur le terrain de l'expérience, il ne pouvait

1. Dangereuse illusion du reste, car on oublie vite les fondements positifs, et le principe n'a bientôt plus l'air que d'une formule mathématique arbitraire, ce qui, sous prétexte de positivité, enlève à la science toute positivité réelle et explique les déviations agnostiques.

2. Aristote : *de Cœlo*, I, 2, 268 *b*, 13.

solliciter la raison. Il fallait que l'enchaînement logique des idées à partir d'autres suggestions de l'expérience forçât en quelque sorte l'esprit à le considérer comme un cas privilégié. Il fallait toute la conception rationelle qui a conduit à définir la matière comme inerte puisqu'il n'est guère autre chose que cette définition même.

Si la matière est inerte en effet, tout mouvement qui lui est imprimé doit *évidemment* se conserver tel quel, c'est-à-dire rectiligne et uniforme, indéfiniment. Descartes a insisté sur ce fait qu'*il n'y a pas de raison* pour qu'un mouvement varie de quelque manière que ce soit en l'absence de causes extérieures [1].

Mais en même temps que Descartes l'énonce rationnellement, Galilée, en partant des mêmes idées directrices d'ailleurs, comme le prouve suffisamment sa philosophie mécaniste, arrive au même énoncé par une expérience idéale qui n'est qu'un passage logique, qu'un passage à la limite, d'une série d'expériences positives : le roulement sans friction d'un mobile sur un plan parfait dont l'angle d'inclinaison avec l'horizontale diminue indéfiniment. Or ces expériences ont pour objectif direct la mesure des mouvements. Une fois posé sous la forme qui attire maintenant notre attention, le principe d'inertie introduit donc dans la mécanique la possibilité de la mesure [2], et par là va permettre de donner à cette science une clarté géométrique.

Hannequin [3] a fait observer avec beaucoup de justesse que le mouvement rectiligne et uniforme correspond, trait pour trait, à la notion géométrique de ligne droite. Il n'y a pas là seulement une vue de l'esprit. Il y a un fait positif. Ce mouvement, si l'on considère

1. *Principes*, II, 37 et 39.

2. A vrai dire, le principe d'inertie n'est pas, en lui-même, le principe de la mesure des mouvements. Son objet propre est de définir la réalité qui fait l'objet de la mécanique, par sa caractéristique essentielle et nécessaire. Ce sera le rôle des principes que nous étudierons immédiatement après lui, du principe de l'indépendance des mouvements, que d'assurer la possibilité universelle et de fournir les moyens nécessaires et suffisants de la mesure dans le domaine de la mécanique. Mais par cela même que la science mécaniste s'oriente tout entière vers la mesure, par cela même que le principe d'inertie y tient une place fondamentale, et domine pour ainsi dire tous les autres qui lui sont étroitement liés, par cela même il est orienté lui-même vers la possibilité de la mesure, et cette orientation se manifeste par la considération toute spéciale qu'il implique ici.

3. *Essai sur l'hypothèse des atomes*, 1re éd., p. 78 (F. Alcan).

sa trajectoire, n'est autre qu'une ligne droite qui se construit d'une façon toujours identique à elle-même, c'est-à-dire qui se prolonge de quantités égales en des temps égaux.

En substituant le point de vue dynamique au point de vue statique, la définition euclidienne de la droite devient la définition mécaniste du mouvement rectiligne et uniforme. Et de même qu'on a pu dire dans une autre définition, aujourd'hui plus ordinaire de la droite, qu'elle est le plus court, c'est-à-dire le plus simple chemin d'un point à un autre, on peut dire du mouvement rectiligne et uniforme qu'il est le cas le plus simple du mouvement d'un mobile entre deux points donnés. Aussi est-il la définition de la vitesse. La notion de vitesse a été définie bien avant la Renaissance, mais l'usage que l'on en fait pour construire la science du mouvement, et qui ressemble *mutatis mutandis*, au rôle de la droite en géométrie, appartient bien à cette époque. Mach remarque que Galilée est le premier qui définit la vitesse en un point quelconque, dans un mouvement non rectiligne, à l'aide du concept de vitesse, c'est-à-dire de mouvement rectiligne et uniforme. Sans l'expliciter il est le premier qui ait songé à compléter la formule $\frac{e}{t}$ par la formnle $\frac{\Delta e}{\Delta t}$ c'est-à-dire à considérer un élément de trajectoire aussi petit que l'on veut, donc rectiligne, et l'instant dans lequel il est parcouru [1]. Tout mouvement peut alors être comparé, rapporté à un mouvement rectiligne et uniforme que l'on sait mesurer en quelque sorte par définition, et être mesuré par lui. Il ne reste plus qu'à trouver les procédés pratiques pour appliquer correctement l'étalon choisi aux mouvements à mesurer. C'est ce que l'on va poursuivre au fond dans le développement de la dynamique que nous allons exposer. Celle-ci se trouve être ainsi le premier pas (ou plutôt le second, les mathématiques étant le premier) pour édifier la mathématique universelle.

Le mouvement rectiligne et uniforme devient donc le moyen de mesurer le mouvement en associant, comme le dit Hannequin [2], un élément de la durée qui s'écoule à l'élément d'une droite parcourue.

Et très vraisemblablement d'après un procédé qu'on retrouve

1. Mach., *Méc.* 136.
2. *Id.*, 78.

partout dans la science, notamment dans les sciences mathématiques, on s'est élevé à cette notion, en s'élevant d'expériences restreintes et privilégiées à toute la généralisation dont elles étaient susceptibles, c'est-à-dire en considérant ces expériences restreintes comme les cas particuliers d'une expérience possible qui en étend indéfiniment le sens et les propriétés. On a ainsi construit la notion d'un mouvement rectiligne uniforme et indéfini qui, par définition même est toujours mesurable à l'aide d'une portion de lui-même choisie arbitrairement comme unité. Mais on voit du même coup que, tout aussi vraisemblablement, c'est un besoin rationnel et logique qui a fécondé les expériences restreintes et les a universalisées dans l'intuition de toute expérience possible.

IV. — Le principe de l'indépendance des mouvements et des effets des forces (principe de relativité) et les idées philosophiques qu'il implique.

Jusqu'ici nous avons défini avec le principe d'inertie, au point de vue de l'esprit philosophique de la science, la manière d'être universelle et si l'on veut employer des termes métaphysiques, l'essence, la nature des objets de la recherche. Mais au point de vue de la science technique nous n'avons guère qu'exprimé le fait que cette manière d'être universelle permet dans un cas très simple, dans le cas le plus simple, de prévoir exactement l'avenir de cet objet, et nous donne la possibilité de le calculer. Ce cas le plus simple est celui dans lequel nous nous plaçons, idéalement en quelque sorte, lorsque nous considérons notre mobile comme isolé de tout le reste du monde, non seulement des autres mobiles, mais encore de tous les facteurs d'action, s'il en est, qui ont pu ou pourraient agir sur lui. Nous le détachons de l'influence de tous ces facteurs, et nous affirmons que dans ce cas d'absolue simplicité, son mouvement sera rectiligne et uniforme, ou s'il est nul, restera éternellement nul. Si simple, si artificielle que paraisse cette proposition, si inapplicable qu'elle soit à la réalité complexe de l'expérience, si élémentaire et pauvre que paraisse sa valeur technique, par cela même pourtant qu'elle implique une intuition et une définition de tout l'objet de la science mécanique et physique, une représentation

bien déterminée, claire et distincte de la matière, elle est riche en puissance de toute la science qu'a développée le mécanisme traditionnel.

Il nous faut maintenant développer toutes ces conséquences nous ne dirons pas qu'enveloppent, — ce ne serait pas vrai, car un cas simple n'enveloppe pas des cas plus complexes, — mais auxquelles permettent de passer les idées directrices et les notions techniques que nous venons d'énoncer et qui se suggèrent mutuellement.

Ce qui fait la fécondité du principe d'inertie, c'est ce qui fait la fécondité des propositions mathématiques initiales : le pouvoir de déduction *synthétique* de la raison. Sans ce pouvoir, — plus brièvement, car tout raisonnement valide est sans doute une déduction, sans le raisonnement, — cette proposition serait presque un non-sens expérimental, en tout cas une paradoxale singularité. L'expérience sensible nous écarte dans toute son étendue de l'application d'un cas aussi exceptionnel que le cas prévu par le principe de l'inertie. C'est en s'approfondissant, et non en s'étendant, c'est en se réfléchissant et s'analysant à l'aide du raisonnement, que l'expérience mène et en quelque sorte contraint à poser l'intuition, j'ose dire rationnelle, de la matière inerte. Le système de Descartes qui nous paraît tout entier vivre le mécanisme de cette opération, nous paraît aussi avoir démontré sa structure d'une façon quasi définitive. Si notre fonction déductrice se bornait à tirer analytiquement de la proposition initiale ce qu'elle contient explicitement, comme pourrait nous y convier une interprétation scolastique et purement extensive de la déduction, là encore l'axiome de l'inertie serait stérile. Il faut que la déduction soit synthétique, il faut que le pouvoir de la raison consiste essentiellement à effectuer des synthèses, et cela en communion avec l'expérience : ce qu'elle apporte à l'expérience, c'est que ces synthèses s'imposent irrésistiblement à l'adhésion de l'esprit, une fois posées les prémisses. Elle consacre le fait par le droit qu'elle lui confère. La science peut alors se créer *à partir* de ses éléments, en y ajoutant sans cesse, et non point en développant seulement ceux-ci. Mais ce n'est pas le lieu de développer ces vues qui nous entraîneraient beaucoup trop loin. Notre intention n'est que de reproduire l'enchaînement historique des idées qui ont guidé la

création des principes de la mécanique, sans en analyser la nature. Revenons à cette histoire.

Il résulte nécessairement du principe de l'inertie, que, dans la tradition mécaniste, tout changement dans l'état d'une quantité de matière, au point de vue de son mouvement *total* (les actions de ses parties intérieures les unes sur les autres étant exclues) tout changement de vitesse ou tout passage du repos au mouvement, et réciproquement, sera l'effet d'un facteur isolable de cette quantité de matière, d'un facteur « extérieur » à elle. Le mot extérieur doit être pris dans son sens le plus large : ainsi l'action du moteur sur une machine automobile est « extérieure » à la quantité de matière représentée par le poids de cette machine. On peut nommer d'une expression commode toute la quantité de matière considérée comme inerte par rapport aux actions « extérieures » qui s'exercent sur elle : système matériel clos, ou système matériel isolé. On considère alors que tout ce qui se passe « à l'intérieur » du système, c'est-à-dire tout ce qui dépend des éléments « matériels » qu'il renferme (matériels signifiant ici envisagés au seul point de vue de l'inertie mécanique) ne peut affecter son mouvement total. Réciproquement ce mouvement total dépendra toujours de facteurs qui sont autres que les éléments « matériels » appartenant à ce système.

Comme on sait, on appelle *force*, sans préjuger en rien de sa nature, la cause des variations d'un mouvement, et ces variations constituent les accélérations de ce mouvement (positives ou négatives selon que la vitesse des mouvements considérés augmente ou diminue). Sous cette forme la force n'est qu'une expression symbolique. Galilée l'a formulée avec toute la clarté désirable en se rendant complètement compte de l'esprit nouveau de la science. La force est simplement pour lui une *déterminante d'accélération*, une relation entre la vitesse initiale et l'accélération qui l'accroît. Rien d'autre. Elle n'a rien à faire avec la tendance scolastique, rien à faire avec l'essence du mobile considéré. Elle en est entièrement distincte, étant extérieure à lui. Elle désigne simplement un élément de calcul et de mesure représentatif de tout facteur d'action extérieur aux mobiles[1].

1. La force est une quantité dirigée, un vecteur. Notre intention n'est pas de rechercher ici quelle intuition le mécanisme s'est formé de la force, c'est-à-dire

Ceci posé, si tous les facteurs d'action, si toutes les forces qui peuvent influer sur le mobile sont extérieures à ce mobile, si d'autre part ce mobile ne peut que subir l'impulsion de ces forces, sans que sa nature n'en puisse modifier les effets, il résulte rationnellement, par une déduction inévitable, que ces actions extérieures doivent influer sur le mouvement de ce mobile en s'ajoutant ou se retranchant sans plus, en se composant algébriquement selon les lois relatives aux quantités qui les représentent. La trajectoire du mobile est ainsi l'histoire exacte de toutes ces influences extérieures. Elle en représente exactement encore la mesure. Elle en est le graphique. Sinon, il faudrait que le mobile pût résorber, par sa nature, certains effets des forces, en augmenter d'autres, se comporter comme une force ou un ensemble de forces additionnelles ou résistantes, comme un ensemble de tendances internes spécifiques et qualitatives. Il faudrait se mettre en contradiction avec les idées directrices relatives à l'inertie et à l'absence de toute qualité spécifique dans le mobile. Or, cette impossibilité où est celui-ci d'intervenir de lui-même dans son mouvement peut encore s'exprimer d'une façon plus simple et mieux orientée vers la mesure : « Chaque action extérieure agira toujours sur le mobile inerte comme si elle était seule à agir, comme si elle était indépendante de toutes les autres, et le mouvement total du mobile sera rigoureusement le déplacement qui résulterait pour lui des effets de chacune des forces qui se sont exercées sur lui, chacune des forces étant considérée indépendamment de toutes les autres. » De là le nom donné au second grand principe de la mécanique : principe d'indépendance des effets des forces, ou plus brièvement mais moins expressivement, principe de l'indépendance des mouvements.

Il est resté lié, au point de vue des idées directrices de cette construction rationnelle qu'est le mécanisme classique, avec le principe d'inertie, non seulement chez celui qui lui donne le pre-

des conditions ou des causes du mouvement. Nous nous occupons ailleurs de cette question.

Il suffit ici de signaler que la force, condition, cause du mouvement est toujours « extérieure », *lato sensu*, au système considéré dont on cherche à étudier et mesurer les mouvements *totaux*. Nous ne nous occupons en ce moment que des principes et des intuitions qui ont servi au mécanisme traditionnel pour fonder la mesure de ces mouvements, la mécanique rationnelle, quelles que soient les conditions extérieures du mouvement.

mier sa forme précise, Galilée, mais à peu près dans tous les exposés jusqu'à Lagrange. Celui-ci accole encore son énoncé à celui du principe de l'inertie.

« La théorie des mouvements variés et des forces accélératrices qui les produisent est fondée sur ces lois générales : que tout mouvement imprimé à un corps est, par sa nature, uniforme et rectiligne, et que différents mouvements, imprimés à la fois ou successivement à un même corps, se composent de manière que le corps se trouve à chaque instant dans le même point de l'espace où il devrait se trouver en effet par la combinaison de ces mouvements, s'ils existaient chacun réellement et séparément dans le corps. C'est dans ces deux lois que consistent les principes connus de la force d'inertie et du mouvement composé. Galilée a aperçu, le premier, ces deux principes, et en a déduit les lois du mouvement des projectiles, en composant le mouvement oblique, effet de l'impulsion communiquée au corps, avec sa chute perpendiculaire due à l'action de la gravité [1]. »

Mais à l'idée directrice de l'indifférence de la matière au mouvement, notre principe en ajoute une autre, fondamentale dans le mécanisme, mais nécessairement exclue d'une philosophie de la spécificité qualitative. Cette idée est celle de la décomposition et de la composition des causes, à partir d'éléments susceptibles de s'additionner arithmétiquement entre eux. Les causes, dans une philosophie de la qualité sont nécessairement irréductibles — au moins certaines d'entre elles, puisqu'elles sont des qualités substantielles. C'est ainsi qu'Aristote, au livre VII de la *Physique*, a bien soin d'établir qu'un effet physique n'est pas la somme d'effets élémentaires produits par des causes élémentaires. Attelez un homme, deux hommes, trois hommes, neuf hommes au câble qui tire le bateau, dit-il, et le bateau reste immobile ; mettez en dix, brusquement il démarre. La cause est un tout indécomposable qui ne produit d'effet que par son unité totale; retranchez-lui un des éléments dont elle *paraît* être composée, et vous ne la diminuez pas, vous l'anéantissez. Elle n'est plus cause, elle n'est plus rien. Elle n'a pas en réalité, en tant que force causale, de parties. Le mécanisme est exactement à l'opposé de cette conception.

1. *Méc. An.*, 3e éd., 208.

Cette idée philosophique de la décomposition et de la composition des conditions du mouvement parallèle à la décomposition et à la composition des mouvements eux-mêmes, sans altérer la nature ni des uns ni des autres, se lie, comme on voit, logiquement et immédiatement à cette idée corollaire : tous les mouvements sont *homogènes* et comme découpés dans le mouvement rectiligne et uniforme à partir duquel on peut toujours les recomposer, comme toutes les lignes géométriques sont en quelque sorte homogènes à la droite, à partir de laquelle on les recompose toujours.

V. — Le principe de l'indépendance des mouvements et la mesure.

On voit tout de suite les facilités qu'un tel principe offrait pour la mesure et comment par suite il se raccordait, si l'on peut dire, avec l'expérience. Si philosophiquement il se déduit des idées directrices qui avaient conduit à formuler le principe de l'inertie, techniquement il est l'extension, la généralisation normale des expériences qui étayaient ce dernier. Le problème pouvait se formuler ainsi : comment ramener à un système de mouvements rectilignes et uniformes, les variations qu'on observe dans la vitesse et la direction d'un mobile. Le problème n'est pas sans analogie avec celui que les géomètres grecs avaient eu à résoudre pour la mesure des lignes courbes. Le moyen de mesure était forcément la droite, comme ici le mouvement qui est symbolisé par la droite, le mouvement rectiligne et uniforme. La solution elle aussi, fut analogue à la solution des quadratures. Cette dernière en somme peut se ramener à ceci : une ligne courbe est la limite d'une ligne brisée dont les éléments croissent sans cesse en nombre, et diminuent en longueur. La courbe est considérée comme formée par une infinité de droites commençantes (ayant chacune une direction différente).

L'accélération d'un mobile fut considérée dans le cas le plus simple, celui où elle est uniforme, comme les résultats d'une infinité de mouvements rectilignes et uniformes, qui commencent à chaque instant sous l'action de la force à laquelle est due cette accélération, et s'ajoutent aux mouvements antérieurs. Il en résulte

évidemment un accroissement continu de la vitesse, selon une loi déterminée de proportionnalité, ce qui est bien conforme à l'intuition d'accélération.

On peut, par des considérations purement logiques, déduire en quelque sorte la loi du mouvement uniformément accéléré des principes de l'inertie et de l'indépendance des effets des forces. Le mouvement que prend un corps quand il a reçu une impulsion une fois pour toutes, une impulsion instantanée initiale, qui cesse dès qu'elle s'est produite, est un mouvement rectiligne et uniforme à vitesse constante. Mais qu'on suppose que l'impulsion au lieu de cesser immédiatement, recommence son action dans l'instant immédiatement suivant; elle recommuniquera au mobile une nouvelle vitesse qui viendra s'ajouter à la première, ou la loi d'inertie, qui considère que la vitesse acquise est impérissable, ne serait plus vraie. Le mouvement devra donc s'accélérer, la vitesse grandir et s'accumuler, en vertu même de l'inertie, c'est-à-dire du principe qui veut que toute vitesse se conserve. Il en sera de même dans l'instant suivant et ainsi de suite. Une force constante dont l'action est continue et non plus instantanée, devra donc communiquer au mobile un mouvement uniformément accéléré. Les vitesses croîtront donc sous l'action des forces proportionnellement aux temps. « Soit, en effet, un corps sollicité par une force constante en grandeur et en direction (appliquée au centre de gravité). Au bout de la première unité de temps, imaginons un second corps, pareil au premier et animé de la même vitesse, mais n'étant soumis à aucune force. Au bout de la deuxième unité de temps, ce second corps, en vertu de la loi d'inertie, aura la même vitesse; mais le premier aura acquis par rapport à lui, d'après la présente loi, une vitesse égale à celle qu'il avait gagnée pendant la première unité de temps. Il a donc, au bout de cette deuxième unité, une vitesse double de celle qu'il possédait déjà après la première. Un raisonnement analogue, répété à chaque unité de temps, permet de conclure que la vitesse croît comme le temps [1]. »

Le facteur de cette proportionnalité peut s'établir aisément. Les vitesses croîtront de telle façon que les espaces parcourus seront proportionnels aux carrés des temps employés à les parcourir :

1. De Freycinet, *Pr. méc.*, 110.

« La vitesse croissant proportionnellement au temps, comme on vient de le voir, la vitesse acquise au bout de la première unité de temps sera nécessairement double de la vitesse moyenne qui a régné pendant la deuxième unité. Donc le corps franchit, pendant la deuxième unité de temps, en vertu de cette seule vitesse acquise, un espace double de celui qu'il a franchi pendant la première unité de temps. Mais la force continuant d'agir pendant cette deuxième unité de temps, devra faire parcourir au mobile nonobstant la vitesse dont il est déjà doué, un espace égal à celui qu'il a parcouru pendant la première unité de temps. Donc, au total, pendant les deux unités réunies, le corps parcourra un espace quadruple. On reconnaîtrait de même que pendant la troisième unité de temps le corps devrait parcourir : 1° en vertu de la vitesse acquise, égale à 2, un espace égal à celui qu'il a franchi pendant les deux premières unités de temps avec une vitesse moyenne égale à 1, soit un espace de 4; 2° en vertu de la force, un espace égal à 1; en tout, un espace de 5. Dès lors, dans les trois unités de temps, le corps franchit un espace de 4 + 5 ou 9. Et ainsi de suite, toujours en prenant le carré du nombre d'unités de temps écoulées depuis l'origine. On peut dire aussi que, dans chacune des unités de temps successives, l'espace franchi est égal à 1, 3, 5, 7, ou qu'*il* est représenté par la série des nombres impairs [1]. »

Descartes en 1629 avait déjà vu que la mesure de la vitesse d'un point uniformément accéléré peut être déduite du principe d'inertie, à savoir, comme il l'énonce très nettement, « que [2] ce qui a une fois commencé à se mouvoir continue à se mouvoir de soi-même, sans être poussé de nouveau, jusqu'à ce qu'il en soit empêché par quelque cause extérieure et par conséquent qu'un corps se mouvrait éternellement dans le vide. Mais dans l'air il n'en est pas de même, à cause que la résistance que lui fait l'air diminue peu à peu son mouvement. » Et de cette supposition de l'inertie de la matière il tire les conséquences que voici : « Si nous supposons qu'une masse de plomb par la force de sa pesanteur tombe en bas, et que sitôt que, au premier moment, elle a commencé à descendre, Dieu lui ôte toute sa pesanteur, en sorte que cette masse de plomb ne soit pas plus pesante que l'air, cette masse ne lais-

1. De Freycinet, *Pr. méc.*, 112.
2. Cité par Bouasse, *Introduction aux théories de la mécanique*, 1re éd., 103.

sera pas pour cela de continuer à descendre dans le vide, puisqu'elle a une fois commencé à se mouvoir et qu'on ne saurait donner la raison pourquoi elle dût cesser; mais sa vitesse ne sera pas augmentée. Et, si quelque temps après Dieu vient rendre pour un moment à cette masse de plomb la pesanteur qu'elle avait auparavant, et qu'un moment après il la lui ôte derechef, ne voit-on pas qu'en ce second moment la force de la pesanteur doit pousser autant cette masse de plomb qu'elle avait fait au premier moment, et par conséquent son mouvement sera augmenté de moitié, et le même arrivera au troisième, quatrième et cinquième moment, etc. » Donc le mouvement doit être uniformément accéléré.

« Cette explication admirablement simple, est valable d'ailleurs, que l'on imagine l'action de la pesanteur comme continue ou discontinue, puisqu'il suffit dans la première hypothèse de donner aux intervalles pendant lesquels Dieu supprime la pesanteur du corps une durée très petite comparativement aux autres. »

Nous avons donc le moyen de mesurer avec les seuls éléments déjà posés, au fond avec le mouvement rectiligne et uniforme non seulement tous les mouvements rectilignes uniformément accélérés, et par suite tous les mouvements rectilignes quels qu'ils soient, puisqu'ils peuvent être composés par des mouvements de ce genre.

Est-ce tout? Non, par une généralisation immédiate, nous avons encore le moyen de mesurer tous les mouvements, de quelque forme que soit leur trajectoire, sans faire appel à un élément nouveau, car nous pouvons à l'aide du seul mouvement rectiligne mesurer le mouvement curviligne. Comment une masse matérielle, inerte par définition, c'est-à-dire poursuivant sans cesse, une fois qu'elle a subi une action extérieure, un mouvement rectiligne et uniforme, déterminé en grandeur et en direction, peut-elle prendre un mouvement curviligne et devenir la planète qui tourne sans fin autour du soleil? Cela n'est possible que si en même temps qu'elle prenait son mouvement de translation, elle est tirée en quelque sorte à chaque instant par une autre force, toujours extérieure à elle pour ne pas violer le principe d'inertie, et qui se compose avec la première. Géométriquement l'orbite de la planète, le cercle tracé par la pierre autour du poing du frondeur vers lequel elle est tirée par la corde de la fronde, la parabole par

laquelle le projectile rejoint peu à peu le sol, se dessinent par la composition du mouvement de translation et de l'action constante d'une force qui, si elle était appliquée au mobile dans le sens de la translation lui communiquerait simplement un mouvement uniformément accéléré, mais qui, si elle pousse le mobile, ou le tire, ce qui revient au même, dans une direction qui fait un angle avec celle de sa translation, lui fera prendre nécessairement un mouvement curviligne. Le mouvement curviligne uniforme est donc l'effet de la composition de deux mouvements rectilignes, l'un uniforme, dû à une impulsion initiale, l'autre uniformément accéléré. Et nous savons les mesurer tous deux. Nous savons donc mesurer leur effet. Il n'est pas difficile de voir que nous savons désormais en combinant de façon convenable les mouvements rectilignes et uniformes ou rectilignes et uniformément accélérés, mesurer et prévoir tous les mouvements de l'expérience quels qu'ils soient.

Le second principe de la dynamique, le principe de l'indépendance des mouvements, ou de l'indépendance de l'action des forces, tire donc du principe d'inertie toutes les conséquences qui peuvent permettre de déterminer la mesure des mouvements en fonction de leurs conditions extérieures. « L'accélération d'un point mobile aura toujours, pour reprendre à peu près les termes de H. Poincaré [1], la même direction que la résultante de toutes les forces auxquelles ce point est soumis. »

Nous rappellerons très rapidement ici les conséquences, connues de tous, du second principe de la dynamique galiléenne. Plusieurs avaient été aperçues avant qu'il fût formulé, notamment en statique : car la mesure des forces, c'est-à-dire des mouvements dont le système serait susceptible, est nécessaire dans la science de l'équilibre. Et cette mesure ne se pouvait faire sans qu'implicitement on posât le principe de l'indépendance des mouvements, ou plus exactement ici, de l'action des forces, dès qu'on considérait leurs conditions d'équilibre. L'originalité de Galilée, c'est d'avoir effectué la généralisation, en voyant toutes ses conséquences, et d'avoir fondé sur elle la dynamique, en ne considérant plus seulement les actions des forces indépendantes dans leur

1. Poincaré, *Science et méthode*, 216.

équilibre, mais dans les mouvements effectifs qu'elles communiquent. La loi de l'indépendance des mouvements fait le fond de tous les théorèmes relatifs à ce qu'on appelle traditionnellement la composition des forces ou des mouvements, en particulier de la fameuse proposition connue sous le nom également traditionnel de *parallélogramme des forces* : et à leurs extensions presque immédiates : *le parallélipipède* et *le polygone des forces*.

Cette loi de l'indépendance des mouvements qui semble aujourd'hui si bien établie et si naturelle qu'elle paraît à beaucoup de critiques *a priori* a pourtant choqué les contemporains de Galilée et a été l'occasion de quantité de critiques à son adresse. Comme la loi d'inertie, on peut dire qu'elle a commencé par heurter le sens commun. Elle a été dans toute la force du terme un paradoxe. C'est qu'elle nécessitait une réflexion sur les données de l'observation, un travail de la raison pour les approfondir et dégager toute la vérité objective que dissimulent les apparences superficielles. La réalité quand elle nous permet de constater un mouvement simple qui, extérieurement se compose avec d'autres, pour donner une résultante complexe, masque d'après le principe lui-même de l'indépendance des mouvements, cette résultante : ainsi le voyageur qui laisse tomber un objet sur le pont du bateau ne se représente pas le mouvement total de cet objet, mais seulement ce mouvement par rapport à lui, sa composante selon un axe vertical. Lorsque la réalité nous montre un mouvement composé, comme celui des astres, alors elle nous le présente au contraire comme un mouvement simple. Et nous touchons peut-être là encore à une raison qui dut rendre difficile l'admission de notre principe : les théories très puissantes, qui touchent à la divinité, ou tout au moins à la nature exceptionnelle des astres.

D'après ces théories, les mouvements de ceux-ci devaient procéder d'une cause unique et simple. Le type même du mouvement fut donc cherché dans le mouvement céleste très anthropomorphisé. De là peut-être la résistance à considérer ce mouvement comme composé, comme une résultante, et à universaliser la règle suprême de la composition des mouvements à cause des conséquences que les Coperniciens en tiraient.

Quoi qu'il en soit de cette question, le principe une fois admis, non seulement nous donne un système universel de mesure des

mouvements, mais réalise, il faut le remarquer, dans les conséquences qu'en tire le mécanisme traditionnel, un progrès nouveau et considérable dans l'explication du mouvement. La mesure, pour un mécaniste, ne l'oublions jamais, n'est pas seulement un procédé descriptif. C'est, dans toute la force du terme, un *moyen explicatif*. La mesure du mouvement, en vertu du principe d'indépendance, n'établit pas seulement des relations entre des mouvements donnés tous sur le même plan, *en superficie*, mais encore entre des mouvements qui se conditionnent les uns les autres, *en profondeur*, si je puis employer ces images. La mesure atteint la condition d'un mouvement donné puisqu'elle l'y rapporte. Elle suit dans la *résultante*, la trace des *composantes*. Elle voit dans l'effet le produit des causes.

Elle remonte donc, par la mesure, et aussi pour la mesure, le moyen et la fin étant impliqués étroitement l'un par l'autre, aux conditions du mouvement. Lorsqu'un mécaniste décompose le mouvement d'une planète sur son orbite, il débrouille par cette décomposition les forces qui agissent sur elle, donc les causes et les conditions du mouvement qu'elle subit. Ces conditions lui feraient prendre, chacune isolément, un mouvement bien différent. Le mécaniste peut les déterminer d'une façon précise, et par là il met en quelque sorte en évidence, en les représentant par ces mouvements isolés et indépendants, le jeu même des rouages qui constituent l'univers matériel. Car, atteindre ce jeu, en donner toutes les règles, et arriver à une image exacte de tous les éléments qui y concourent, voilà le but du mécanisme traditionnel.

Nous verrons plus loin qu'on peut faire de ce principe un usage purement formel, et, en fait, la composition *arbitraire* des forces a été d'un très grand secours dans les calculs. Il n'en reste pas moins que l'effort du mécanisme fut, partout où il le put, de substituer des considérations tirées du réel à celles qui viennent de la commodité; et souvent les raisons de commodité se trouvent en fin de compte fondées dans la réalité expérimentale. Nous avons ici un exemple nouveau de la pénétration des idées directrices orientées vers l'objectivité philosophique et des moyens techniques orientés vers les exigences de la mesure. Le mécanisme tendit vers une science de l'absolu. Le principe de l'indépendance des mouvements y aida en devenant, malgré ce paradoxe de l'expression, sous

une forme plus générale, le principe du mouvement relatif, et plus abstraitement, et plus universellement encore, le *principe de relativité*[1].

Il résulte en effet du principe de l'indépendance des mouvements qu'on peut mesurer un mouvement par rapport à des repères donnés sans se soucier des mouvements dont ces repères sont animés à leur tour, pourvu que les mouvements mesurés à l'aide de ces repères soient entraînés avec ces repères dans le même mouvement, pourvu que ces repères restent identiquement placés et dans une situation mécanique identique, par rapport aux mouvements mesurés, en un mot pourvu que ces mouvements soient de translation. Cette mesure a donc une valeur exacte et absolue; elle est et restera toujours la mesure de la composante du mouvement considéré par rapport aux repères choisis. Il n'y a là au fond que la traduction d'une expérience bien facile à réaliser. Un voyageur qui se promène sur un bateau, le matelot qui laisse tomber une pierre du haut d'un mât sur le pont, peuvent voir que tous ces mouvements s'effectuent comme si le bateau était immobile. Ils peuvent mesurer ces mouvements. Pourtant, vu du rivage par un spectateur extérieur au système, ces mouvements sont absolument différents. La pierre qui tombe du mât est une oblique, et non une verticale. Le voyageur qui se voit avancer vers l'arrière du bateau, est vu reculer par rapport au spectateur du rivage, si le bateau a une marche plus rapide que celle (en sens inverse) de notre voyageur. Les mesures des mouvements effectuées sur le bateau sont-elles alors fausses, illusoires? Que non pas. En vertu du principe de l'indépendance des mouvements, ces mesures restent inaltérées par le mouvement de translation du système total (ici du bateau). Et pour avoir le mouvement réel vu par le spectateur extérieur, il suffira de composer le résultat de ces mesures avec celle que ce spectateur peut effectuer de la vitesse du bateau. Le résultat mesurera exactement les choses telles que les voit notre specta-

1. L'attitude du mécanisme traditionnel n'a pas été originairement une affirmation universelle de ce principe. Il y a là un processus historique très intéressant que nous comptons retracer ultérieurement. Mais l'orientation du mécanisme, son évolution, se sont faites depuis ses origines jusqu'aujourd'hui, vers l'affirmation de plus en plus générale du principe de relativité et vers des conséquences qui transforment nombre de ses premières hypothèses aussi bien au sujet de l'espace et du temps que du mouvement.

teur extérieur. Cette expérience photographie donc en quelque sorte, pour un cas très simple, les conséquences du principe de l'indépendance des mouvements; elle décompose objectivement un mouvement complexe et le recompose en sa résultante, en montrant qu'il y a superposition de mouvements indépendants et superposition rigoureusement conforme à notre principe.

Il ne faut pas oublier d'ailleurs que l'expérience a collaboré avec les efforts logiques pour l'instauration de ce principe comme pour l'instauration du principe de l'inertie. Nous avons surtout montré l'enchaînement déductif des idées qui amènent à poser le principe de l'indépendance des mouvements, en partant des conceptions impliquées par le principe de l'inertie, parce que c'est le côté qu'historiquement on a le plus négligé et qu'il jette, croyons-nous, un jour nouveau sur l'élaboration de la théorie mécaniste. La déduction rationnelle n'est jamais indépendante de l'expérience et celle-ci n'est jamais indépendante de la déduction rationnelle. Elles ne font vraiment qu'un, et l'analyse, qui les distingue, là encore est artificielle. C'est en *réfléchissant* sur les donnés expérimentales et métriques, relatives à la chute des graves, au mouvement des planètes, que fut inventé le principe.

Notre expérience et sa forme rationnelle vont pour ainsi dire d'une façon continue au-devant l'une de l'autre [1] et se développent inséparablement.

1. L'argument d'après lequel l'expérience pourrait être rationalisée de plusieurs façons ne me paraît avoir aucune valeur. Il repose sur la multiplicité historique des théories. Mais il néglige la continuité historique de ces théories, et ce fait que la multiplicité tient à nos incertitudes et nos ignorances expérimentales. L'expérience n'étant ni suffisamment large, ni suffisamment approfondie, on est forcé de faire sa part à l'arbitraire. Il suffit alors, pour résoudre l'objection, de constater qu'historiquement, la précision augmente, l'arbitraire diminue, les hypothèses adventices, les hypothèses « d'ignorance » si je puis dire, s'éliminent. Le cercle se resserre autour de l'enchainement rationnel des faits. L'histoire de la notion d'atome me paraît à ce point de vue significative.

(*La fin prochainement.*)

A. Rey.

LA PSYCHO-ANALYSE

APPLIQUÉE A L'ÉTUDE OBJECTIVE DE L'IMAGINATION

I

Nous avons parlé récemment des travaux de S. Freud en tant que ces derniers éclairent le mécanisme des rêves[1]. Nous voudrions signaler aujourd'hui des résultats obtenus par sa méthode, d'une importance encore plus générale, pour l'étude des phénomènes mentaux. Le fait est que les adeptes de Freud ne s'arrêtent pas à un seul problème. Ils cherchent à sa méthode des applications nouvelles et l'ont appliquée, avec succès, à l'étude de l'imagination. Ce n'est pas dans l'entourage immédiat de Freud, mais en Suisse, à la clinique psychiatrique de Zurich, que s'est formé le centre principal de ces recherches. On connaît en France les noms et certains travaux de Bleuler, Bezzola, Maeder, Riklin et surtout de Jung, mais on ne se rend pas compte de l'importance que prend ce mouvement. On ne voit pas qu'il est en train de changer la base même de la psychiatrie et de projeter une lumière inattendue sur le mécanisme des phénomènes mentaux.

Ce fait n'apparaît pas encore aux promoteurs mêmes du mouvement. Ils marchent un peu à l'aveugle. Leurs efforts sont multiples et variés. Cependant, il suffit de les envisager du point de vue de la psychologie objective pour leur reconnaître le sens dont nous parlons et nous n'aurons aucune difficulté à les mettre ici en lumière. Le point de départ est marqué par les « Associations-experimente » de Jung. Rappelons en quelques mots quelle en était l'origine. Nous avons déjà dit que la psycho-analyse s'est montrée d'un emploi difficile surtout en ce que le médecin ne

1. Kostyleff. Freud et le problème des rêves. *Revue phil.*, Nov. 1911.

voyait pas à quoi la rattacher au début. On a beau dire qu'il faut laisser le malade parler librement de tout ce qui lui passe par la tête : les cas où il dit quelque chose de significatif, qui donne l'éveil au médecin, sont relativement rares. D'habitude, il commence par tâtonner, par dire des choses si éloignées et si vagues qu'il faut une sagacité particulière pour saisir le lien qui les unit. Pour obvier à ce défaut Jung avait proposé de lui faire faire un travail mécanique d'association, d'après un tableau fixé d'avance, en tenant compte aussi bien du contenu de ses réponses que du temps de ces dernières. Les réponses qui s'écartaient de la moyenne des temps de réaction du sujet, devaient provenir d'une association anormale et pouvaient servir à indiquer les « complexus affectifs » qui appelaient la psycho-analyse.

Comme moyen de diagnostic et de traitement, ce procédé s'est montré à peine supérieur à celui de l'idéation libre. Pour obtenir un tableau d'une cinquantaine de réactions il fallait un temps et une patience considérables ; pour y faire ressortir celles qui révélaient une association anormale, et deviner le complexus auquel elles appartenaient il fallait un examen très minutieux. Du point de vue de la pratique médicale ce procédé laissait encore bien à désirer. Mais pour la théorie psychologique, pour la conception générale des phénomènes mentaux il donnait un résultat tout à fait inattendu. Il permettait de constater qu'indépendamment des influences vraiment morbides, notre idéation n'est presque jamais libre de facteurs déterminants qui guident le cours des réactions. *Chaque homme*, dit Jung, a *un ou plusieurs complexus psychiques qui se manifestent dans ses associations* [1].

Qu'entend-t-il sous le mot « complexus » ? Pour lui c'est quelque chose de tout à fait réel, mais ne relevant que du sens interne et échappant à toute définition objective. C'est un résidu des impressions antérieures plus ou moins nuancé de souvenirs affectifs. Du point de vue de la psychologie objective ce phénomène prend un sens beaucoup plus complet : le résidu des impressions antérieures se rattache à la modification des voies nerveuses par les réflexes précédents. Nous savons que les réflexes consolident les voies par lesquelles ils passent, en raison de leur intensité

1. Jung, *Psychoanalyse u. Associations experiment in Diagn. Ass. Studien*, Bd. I, 1906, p. 260.

sensorielle et de la fréquence de leur répétition. Il va donc de soi qu'une impression quelque peu vive qui revient dans la mémoire avec des idées associées, laisse, dans le système nerveux du cerveau, un ensemble de dispositions motrices agissant sur le cours ultérieur des réactions.

De ce point de vue on conçoit aussi bien l'existence du complexus principal du « moi », que la formation des complexus secondaires plus ou moins indépendants de celui-ci. Le premier, on le conçoit comme un résidu des sensations internes, se renouvelant par l'apport ininterrompu de la vie végétative de l'organisme. Les autres, comme des résidus plus ou moins durables de la vie sensorielle, entrant en connexion avec le premier ou se conservant à l'état isolé. C'est ceux-ci qui ont été mis en lumière par les expériences de Jung.

Une première étude qu'il avait faite avec Riklin, avait montré que des complexes de ce genre existent aussi bien chez les sujets normaux et se manifestent soit d'une manière directe, soit sous une forme déguisée [1]. Le second cas aurait lieu lorsque le sujet réprime le complexus en question ou s'efforce de le cacher aux autres. Admettons, par exemple, disent les auteurs, qu'il a un amour malheureux ou caché. S'il n'est pas assez maître de lui-même, ce sentiment se trahira dans ses associations. Si, par contre, il se possède assez, il réprimera les réponses suggérées par son état d'âme et en fera d'autres au hasard d'un détour de sa pensée. Mais dans un cas comme dans l'autre, ce processus sera marqué par une prolongation des temps d'association.

La comparaison de ces résultats avec ceux qui ont été obtenus dans les cas d'hystérie et de névroses obsessionnelles, montre que les complexus se trouvent considérablement renforcés dans ces derniers. Le cas analysé et publié par Jung a révélé une action très étendue du complexus sexuel sur les associations de la malade [2]. Mais, somme toute, cette action restait très fragmentaire. Elle se manifestait en réactions isolées, sans aboutir à quelque phénomène marquant dans le tableau clinique de la maladie. Bref, les expériences de Jung, sauf en ce qu'elles avaient révélé l'existence de

1. Jung u. Riklin, Experimentelle Untersuchungen über Associationen Gesunder in *Jung's Diagnost. Assoc.-Studien*, Leipzig, Bd. I, 1906.
2. Jung., *Psychoanalyse u. Associationsexperiment.*

ces complexus, ne contribuaient pas autrement aux progrès de la psycho-analyse.

Pour suivre l'ordre chronologique de ces derniers, nous devons passer maintenant à une autre catégorie de recherches qui part de nouveau de Freud lui-même. Dans ses études sur l'hystérie, il avait déjà relevé le rapport entre les symptômes morbides et le jeu normal de l'imagination. Il avait constaté que l'habitude de s'adonner aux rêveries et de cultiver son imagination prédispose le névrosé aux conversions morbides. Il avait d'autre part reconnu que cette habitude est largement répandue et joue un rôle considérable dans la vie de chacun. De là à l'étudier pour elle-même, dans son essor et sa portée biologique, il n'y avait qu'un pas. C'est ce que nous trouvons réalisé dans une petite étude : « Le Poète et l'Imagination [1]. »

Se demandant d'où vient chez le poète cette richesse d'imagination qui frappe souvent le lecteur, il conclut qu'elle a sa source dans le phénomène précité de la rêverie. Ce dernier a, d'après lui, des racines très profondes dans l'organisme. Il remplace chez l'adolescent le plaisir que lui procuraient les jeux de l'enfance et compense les désillusions que lui apporte la vie réelle. La faculté de l'imagination ne serait donc pas quelque chose de superflu; elle aurait un sens biologique très profond.

L'intérêt de ce rapprochement n'échappera à personne. Il est basé sur des observations très justes et explique bien des choses qui jusqu'à présent défiaient toute explication. L'auteur remarque, d'une manière très intéressante, que « l'homme heureux » ne rêve pas. Le terme n'est, peut-être, pas tout à fait juste. Nous dirions plutôt : l'homme à peu près équilibré. Rêver est le fait de quelqu'un qui est sinon malheureux, du moins pas satisfait. Cette notion est naturellement très relative. Un homme de condition modeste peut être parfaitement content de son sort, tandis qu'un homme riche et puissant sera tourmenté de désirs. Ce manque d'équilibre a pour conséquence de le détacher du milieu ambiant, de le faire vivre sur lui-même. *Chaque homme*, dit Freud, *a une ou plusieurs constellations d'idées sur lesquelles il peut se replier* et l'observation montre qu'il *peut les développer selon ses capacités intellectuelles.*

1. Freud, Der Dichter u. das Phantasieren, *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, Zweite Folge, 1909, Wien.

Chez l'homme fruste ce sera simplement quelque souvenir qu'il se plaira à ressasser, chez l'homme cultivé et actif, quelque projet où il aura placé son ambition, chez une jeune femme, quelque image sentimentale ou érotique.

Faut-il ajouter que ces constellations d'idées correspondent tout à fait à ce que Jung désigne sous le nom de complexus psychiques? Le fait est profondement vrai. Qu'il se produise un malheur ou un simple désagrément, nous avons des complexus sthéniques sur lesquels nous pouvons nous replier. Nous le faisons même par simple délassement d'esprit, lorsqu'un travail nous paraît fatiguant ou ennuyeux. Le poète le fait pour les mêmes motifs, mais avec des facultés d'association et de mémoire autrement plus grandes. Au lieu d'évoquer simplement l'image d'une femme désirable, évoque mille situations d'amour qui lui paraissent plus intéressantes que la réalité.

Cela se rapporte non seulement à la poésie lyrique, mais à toutes les œuvres d'imagination, même à celles qui ont un caractère objectif comme les épopées nationales. C'est que la satisfaction peut consister non seulement à être acteur, mais aussi à être spectateur d'une scène intéressante. Le développement du complexus psychique prend, par suite, des formes bien variées. Prenons, par exemple, dit Freud, le roman feuilleton du bon vieux temps. Lorsqu'à la fin d'un chapitre je vois le héros tomber sans connaissance, perdant le sang de plusieurs blessures et, dans le chapitre suivant, je le retrouve soigné, en voie de guérison, lorsque la description d'une tempête se termine par un naufrage et, quelques pages plus loin, j'assiste au sauvetage miraculeux du héros, dans l'immunité de sa personne je reconnais l'attribut infaillible de Sa Majesté le « Moi », centre de tous nos rêves. Suivre toutes ces péripéties, c'est faire revivre en des circonstances imaginaires le complexus affectif du « moi ». Dans le roman psychologique la combinaison est tout autre. Là, le « moi » ne se trouve plus au centre de l'action. Celle-ci se déroule à l'aide de complexus secondaires vis-à-vis desquels le « moi » n'a que le rôle de spectateur. Mais des éléments partiels de « moi » s'y trouvent parfois incorporés. Autrement dit, la trame du roman est fournie par l'observation externe, mais la solution de certains conflits se fait selon l'expérience propre de l'auteur. Dans tel personnage, dans

telle situation reparaît une partie du complexus personnel. Enfin, il y a le roman descriptif, qui réalise, d'après Freud, le type opposé à la production « egocentrique ». L'inspiration s'y réduit à faire revivre les complexes secondaires selon le plaisir que peut y trouver un simple spectateur.

Naturellement, de nos jours, le travail de l'imagination n'est pas toujours aussi naturel que cela. Le romancier ne crée pas seulement en réponse à un besoin organique. Il produit d'une manière forcée, parce que cette production est son gagne-pain. Mais, somme toute, par l'effort de sa volonté il se place dans les conditions d'une production spontanée, il cherche à étaler les produits alambiqués de sa pensée comme s'ils répondaient à un besoin réel d'expansion.

Dans cet acte de création, outre l'utilisation des complexus secondaires, Freud croit découvrir un processus qui rapproche l'écrivain du simple rêveur. Comme type de ce dernier, il prend un orphelin qu'on adresse à quelqu'un pour demander du travail. Si l'envoyé se met à rêver, dit-il, il s'imagine certainement qu'il est déjà dans la maison, qu'on l'apprécie beaucoup, qu'on l'invite dans la famille du patron, que ce dernier a une fille ravissante, qu'il finit par l'épouser et par devenir l'associé de la maison. Cette rêverie se rapporte, à la fois, au présent et à l'avenir. Elle part d'une donnée actuelle, la transforme sur un modèle emprunté au passé et la projette dans l'avenir. La situation actuelle vis-à-vis du patron se transforme sur le modèle de ce qu'il avait eu chez ses parents, lui promettant dans l'avenir un foyer et une affection. Le romancier, dit Freud, agit à peu près de même. Une impression nouvelle éveille un résidu de l'expérience antérieure, la plupart des fois même infantile, et se développe sous forme d'un désir. *La psycho-analyse doit découvrir ces divers éléments dans toute œuvre littéraire.*

Cette affirmation va, peut-être, un peu trop loin. Que tel soit le schéma de bon nombre d'œuvres lyriques ou de récits de courte haleine, personne ne voudra le contester. A un vrai poète, à un écrivain de race, n'importe quel objet peut inspirer une fiction où se traduira involontairement son expérience antérieure. Mais un roman ne part pas toujours d'une impression actuelle. Généralement, ce n'est pas le présent qui s'y montre évocateur du passé,

mais une expérience depuis longtemps mûrie y trouve une expression nouvelle. Celle-ci peut s'étayer sur des impressions toutes récentes, comme il arrive lorsque l'auteur va voir le pays où il place son action. Le schéma de Freud est donc trop généralisé. La création littéraire, de nos jours surtout, a une marche plus variée que la rêverie. Mais *cela n'empêche pas que la psycho-analyse y soit applicable, ni qu'elle puisse donner la clef de l'inspiration.*

Pour découvrir cette dernière, il faudrait demander à l'auteur de dire tout ce qui lui vient dans la tête au sujet de chaque personnage et de chaque situation du roman. On arriverait alors à distinguer ce qui vient des impressions récentes, ce qui s'est formé en cours de route et ce qui présente le noyau de l'œuvre, l'expérience personnelle ou d'autrui que l'auteur a voulu faire revivre dans sa pensée. Une étude de ce genre promet des révélations très intéressantes. Elle révélera des condensations qui échappent, peut-être, à l'auteur lui-même. Tel personnage qu'il croira créé de toutes pièces, se montrera un composé de souvenirs littéraires et d'hommes rencontrés dans la vie. Telle situation qu'il dira inventée, se montrera inspirée par une scène depuis longtemps oubliée. On y verra enfin les sources vives du symbolisme, les rapprochements dont résulte l'expression plastique de la pensée. Mais cette étude est encore à faire et ne sera pas facile à mettre sur pied. Elle nécessitera le concours bienveillant et attentif d'un écrivain et, pour commencer, il sera bon que ce soit un écrivain de marque, car pour suivre la trame délicate de la psycho-analyse, il faudra que les données littéraires aient un certain relief.

Jusqu'à présent on n'a fait quelque chose de ce genre qu'avec les œuvres de l'imagination populaire. Parmi les adeptes de Freud, Rank a essayé d'analyser le mythe de la naissance du héros[1]. Il passe en revue les légendes de Sargon (fondateur de Babylone), de Moïse, d'Œdipe, de Paris, de Persée, de Cyrus, d'Hercule, de Siegfried, de Lohengrin, etc., et conclut qu'elles sont construites à peu près sur le même schéma. Le héros est toujours fils de quelque haut personnage, généralement d'un roi. Sa naissance est empêchée par quelque obstacle : par un vœu de chasteté, par une stérilité prolongée de la mère ou la séparation des parents. Pendant

1. O. Rank, Der Mythus von der Geburt des Helden, *Schriften zur angewandten Seelenkunde*, Deuticke, Wien, 1908-1909.

la grossesse un oracle ou un songe avertit le père d'un danger qui le menace. Celui-ci décide de faire périr l'enfant qui va naître. On le met généralement dans une corbeille qu'on laisse aller au gré des flots. Mais la corbeille aborde au rivage, l'enfant est sauvé par des gens obscurs et nourri par eux ou par quelque animal. Une fois grand, il retrouve son père et reconquiert le rang qui lui est dû.

Ici la psycho-analyse n'est pas directement applicable, mais l'auteur remarque avec raison que la mentalité primitive des peuples se retrouve dans l'imagination des enfants. D'autre part la mentalité enfantine réapparaît souvent chez les névrosés. Se basant ainsi sur l'observation des uns et des autres, il conclut que le mythe de la naissance du héros tire son origine des sentiments confus que les enfants nourrissent vis-à-vis des parents. Au début, ceux-ci jouissent d'un prestige sans bornes. Leur ressembler est le désir le plus vif des enfants. Mais plus tard, lorsqu'ils ont appris à connaître la différence des positions sociales et se sont comparés à d'autres familles, ce prestige se trouve souvent ébranlé. La naissance d'un frère ou d'une sœur achève cette désillusion et l'enfant se surprend à rêver que ce n'est pas sa vraie famille, qu'il retrouvera un jour ses vrais parents qui seront aussi bons et aussi puissants que ceux de son premier âge. L'ingratitude qui semble se révéler ici, dit Rank, n'est qu'apparente, car ceux dont il rêve, ont les mêmes traits que ses parents actuels, mais se trouvent seulement ennoblis par l'imagination. Les légendes que nous venons de citer feraient revivre cet état d'âme.

Abraham et Riklin se sont également occupés du problème des légendes, mais, chez eux, l'analyse a été faussée par l'attrait de la symbolique sexuelle. Le premier a étudié les mythes en rapport avec certains rêves qui ont aussi une origine infantile [1]. D'après lui, les rêves qui représentent la mort des parents, d'un frère ou d'une sœur, font revivre les désirs égoïstes du premier âge. Il en est de même pour ceux où on se voit en commerce sexuel avec son père ou sa mère. La légende d'Œdipe ne serait que l'expression d'un désir qui hante souvent les enfants comme une première manifestation de l'instinct sexuel. Mais une fois passée sur le terrain sexuel, l'analyse s'obscurcit par les détails de la symbolique. Ainsi,

1. Abraham, Traum u. Mythus., *Schriften z. angewandten Seelenkunde* Heft II., Deuticke, Wien.

dans le mythe de Prométhée, l'auteur part de la notion du feu et, rappelant que, chez les peuples primitifs, celui-ci s'obtient par le frottement d'un bois dur contre un bois mou, y montre une analogie avec l'acte sexuel. La vie étant engendrée comme le feu et le feu étant visible au ciel, de là serait venue l'idée que la vie a été apportée du ciel sur la terre. Le mythe entier s'explique, d'après lui, comme servant à représenter l'origine de la vie. Abraham a certainement tort d'abandonner le rapprochement avec les rêves et avec la mentalité enfantine pour les rapprochements symboliques. Ces derniers frappent le regard, mais ne représentent pas toujours l'origine du mythe. Ils peuvent même être de nature secondaire, s'ajoutant à une donnée qui avait un tout autre sens. A les suivre, on perd de vue l'inspiration originaire qui souvent est beaucoup plus intéressante, car somme toute, le symbolique sexuelle pour être riche en images, n'en est pas moins restreinte comme donnée. Quand on aura relevé le double sens que peut avoir un serpent, un bâton, un sceptre, un rayon de lumière, un poisson et, d'autre part, la bouche qui mange ce dernier, la porte qui s'ouvre au contact du sceptre magique, la fenêtre qui laisse passer le rayon, etc., on en sera toujours aux mêmes éléments, au membre viril, à l'organe génital de la femme et à l'acte du coït. Si les mythes ne contenaient que cela, ils seraient bien pauvres d'inspiration. En réalité, la donnée principale est souvent tout autre et l'importance qu'on donne à la symbolique sexuelle nous la fait perdre de vue. Le même reproche doit être fait à Riklin au sujet de son travail sur les contes de fées [1]. Les symboles sexuels y sont aussi très fréquents, mais il a tort de les prendre pour point de départ de l'analyse. Du reste, en ce qui concerne les œuvres d'origine aussi ancienne, celle-ci n'est pas facile et nous répétons de nouveau que l'application de la psycho-analyse à l'étude de l'imagination reste encore à faire. Riklin remarque avec raison que certains contes présentent, comme les rêves, l'expression d'un désir. Tels sont, par exemple, ceux où il s'agit des bottes de sept lieues, d'une table qui se dresse d'elle-même couverte de mets et de boissons, etc., etc. Mais, à côté de cela, combien d'autres où se reproduisent des complexus tout à fait différents : de la peur,

1. Riklin, Wunscherfüllung u. Symbolik im Märchen., *Schriften z. angewandten Seelenkunde*, Heft. II, Deuticke, Wien, 1908-1909.

de l'étonnement, de l'admiration? La peur des brigands, des monstres, des forêts, l'admiration devant la beauté des édifices ou la puissance des hommes. L'inspiration des contes est beaucoup plus riche que le contenu des désirs ou des impulsions sexuelles chez l'enfant, et pour la reconstituer aujourd'hui il faudrait une connaissance très étendue de la mentalité primitive. Les efforts de Riklin et d'Abraham se montrent très superficiels à cet égard et, somme toute, ce n'est pas là le vrai chemin de la psycho-analyse. Pour l'appliquer à l'étude de l'imagination, il faudrait, comme nous l'avons déjà dit, commencer par les œuvres des écrivains vivants. On se rendrait alors compte du nombre des complexus secondaires qui peuvent y converger. A en juger par les fantaisies des hystériques et la multiplicité de leur détermination, ce dernier doit être assez grand et se trouverait en contradiction avec la tendance qui nous est naturelle de rattacher chaque œuvre à une seule pensée ou situation. Le fait est que notre jugement est en cela profondement subjectif. Du point de vue interne, le champ de la conscience ne peut être occupé par plusieurs images à la fois. Nous ne pouvons donc pas concevoir la coexistence de complexus psychiques telle qu'elle se manifeste dans les associations et doit aussi agir sur les constructions imaginatives. Il en résulte qu'une œuvre d'imagination paraît sortir « *ex nihilo* », tandis qu'en réalité elle s'étaye sur une quantité de données qui restent dans la pénombre de la conscience. Les déterminer sera l'objet de la psycho-analyse qui y trouvera la clef d'un des plus grands mystères : du génie poétique, mais comme nous venons de le voir, cette application si intéressante ne fait que s'indiquer pour l'avenir.

II

Pour le moment ce n'est pas à l'imagination normale, mais à l'imagination pathologique que la psycho-analyse est appliquée avec le plus de succès. Ici nous revenons de nouveau aux expériences de Jung et à l'impulsion donnée par lui, qui, en regard du problème de l'imagination, prend un intérêt tout particulier. Jung ne s'est notamment pas contenté de compléter la psycho-analyse dans son application aux névroses ; il a essayé de l'étendre à toute

une catégorie d'aliénations mentales. Dans une conférence faite à Zurich le 16 janvier 1908 et publiée sous le titre du *contenu des psychoses* il s'est efforcé de faire ressortir le fait que les trois quarts des maladies mentales ne sont pas de nature organique, mais de nature fonctionnelle et que pour celles-là la vraie voie de la psychiatrie n'est pas une voie anatomique, mais une voie psychologique[1]. Il appuie sa thèse sur une statistique très intéressante de l'asile cantonal de Zurich où l'on voit que sur 1 325 malades entrés au cours de quatre années, 29 p. 100 seulement se sont montrés atteints de lésions organiques, tandis que 71 p. 100 souffraient de troubles fonctionnels et, parmi ces derniers, 45 p. 100 appartenaient à la catégorie des déments précoces. Dans son étude précédente sur la démence précoce il avait déjà essayé d'établir un parallèle entre celle-ci et l'hystérie[2]. Il avait conclu que toutes les deux sont d'origine fonctionnelle, mais tandis que dans l'hystérie on trouve un complexus morbide encore susceptible de régulation, dans la démence précoce celui-ci se montre indéracinable. Le malade, même s'il revient à lui, reste mentalement affaibli et toujours menacé d'une rechute. Dans la suite de sa conférence, Jung examine quelques cas de démence précoce et montre que le délire le plus extravagant y est déterminé par le développement d'un complexus psychique.

Dans un cas il s'agissait d'un archéologue étranger, esprit distingué et de grand savoir, qui au cours d'un voyage de vacances, se trouvant dans la ville universitaire où il avait fait ses études, fut pris d'un accès de démence. Il resta plusieurs semaines délirant et aggressif, de sorte que les gardiens pouvaient à peine le maîtriser, puis commença à se calmer et un jour revint à lui, comme s'il se réveillait d'un cauchemar. Il retourna chez lui, reprit ses travaux, fit paraître même plusieurs ouvrages remarquables, mais au bout de six ans, se trouvant de passage dans la même ville où l'attiraient les souvenirs de sa jeunesse, retomba de nouveau malade. Dans son délire il faisait une gymnastique violente, sautait par dessus les meubles, ou se mettait à déclamer et à chanter. Avec cela, il vantait ses muscles athlétiques et sa belle taille ou assurait avoir

1. Jung, Der Inhalt der Psychose, *Schriften zur angewandten Seelenkunde*, Heft III, Wien, 1908.
2. Jung, *Ueber die Psychologie der Dementia praecox*, Halle, 1907.

découvert une loi de la nature qui lui permettait de développer une admirable voix. Il se disait grand chanteur, artiste unique, composant en même temps les paroles et la mélodie. Tout cela faisait tristement contraste avec la réalité, car il était petit, maigre, laid et n'était doué ni pour la musique, ni pour la parole. Puis il se calma de nouveau, resta des heures entières le regard fixé dans l'espace ou chantant à mi-voix une complainte amoureuse, et finalement recouvrit encore une fois la raison.

Profitant de la valeur intellectuelle du malade, Jung essaya de reconstituer son état mental pendant ces deux crises et obtint, à peu près, le tableau suivant. La première fois il était entré dans un rêve d'une violence extrême. Il voyait une mer de sang et de feu, l'univers rempli de cataclismes, partout des incendies, des éruptions volcaniques, des tremblements de terre. Puis vinrent des batailles formidables, des chocs prodigieux de nations, où il prenait une part active supportant des fatigues et des douleurs inouies, mais se trouvant fortifié par la pensée que la femme aimée le voyait de loin. C'était la période où les gardiens avaient tant de peine à le maîtriser. Il sentait ses forces grandir, il se voyait à la tête des armées, il était vainqueur et allait recevoir le prix de la victoire des mains de l'aimée. A ce moment il revint à lui.

La seconde fois il ne perdit pas contact avec la réalité, mais se sentit entraîné dans une activité exaspérée. Il faisait de la gymnastique pour augmenter ses forces. Puis vint le déploiement des facultés musicales et poétiques; il se sentit grand artiste, capable de conquérir l'aimée par son art. Puis vint une période où il se sentit sur la limite de deux mondes, ne sachant pas de quel côté était la réalité. « On me disait qu'elle est mariée, raconte-t-il, mais je ne le croyais pas. Je sentais qu'elle m'attend toujours. Il me semblait qu'elle n'était pas mariée et que je pouvais encore réussir. » Finalement, la sensation de la réalité avait pris le dessus et la porte du rêve s'était fermée, mais, ajoute Jung, le malade avait gardé une expression de stupeur et la conscience de quelque chose d'obscur qui semblait river sa pensée [1].

Les deux délires rapprochés l'un de l'autre, révélaient une systématisation bien précise. Dans sa jeunessse le malade avait connu

1. Jung, *Der Inhalt der Psychose*, p. 16.

une étudiante et était tombé amoureux d'elle, mais sa timidité naturelle, augmentée par le bégayement, l'avait empêché de se déclarer. Du reste, il était pauvre et ne pouvait lui offrir que des espérances. Ses études terminées elle partit, sans en avoir rien su, et lui se plongea, avec acharnement, dans le travail. Il voulait travailler pour elle, gardant son image dans son cœur. Mais un jour il apprit qu'elle était mariée. Au cours du voyage de vacances, devant passer par la ville qu'elle habitait, il avait cru l'apercevoir dans un jardin avec un petit enfant dans les bras. Là-dessus il se retrouva dans la ville où ils s'étaient connus, sentit remonter tous les souvenirs et en même temps les complexus affectifs qu'il avait si longtemps réprimés par l'étude : le désir de lutter, de surmonter tous les obstacles pour la conquérir et aussi celui d'être fort, séduisant et éloquent. *Ces complexus, on les retrouve dans le contenu de son délire.*

Le cas que nous venons d'exposer, est un beau cas de démence, car outre que le malade, ayant retrouvé la raison, nous aide à déchiffrer son délire, ce dernier se trouve enrichi de son érudition et prend une forme presque artistique. Tel est du moins le caractère de sa première crise remplie de luttes fantastiques. Généralement, il n'en est pas ainsi. La plupart des malades ne reviennent pas à la raison et leur délire reste très difficile à déchiffrer. Ils le masquent d'un mutisme absolu ou le déchargent en un flot de paroles où il est très difficile de saisir le sens.

Malgré cela Jung affirme que si on rapproche leurs paroles et leurs gestes des circonstances qui ont amené leur internement, on y découvre un complexus psychique, se répétant comme une histoire qui les aurait fascinés pour le reste de leur vie. Une malade, internée depuis trente-cinq ans à l'asile de Zurich, ne sortait presque jamais de son lit, où elle restait assise la tête un peu penchée en avant, le dos courbé, les genoux ramassés, faisant avec les mains un drôle de mouvement. Le pouce et les doigts de la main droite étaient ramassés comme pour tenir une aiguille et le mouvement ressemblait à celui qu'on fait en tirant un fil. Personne à l'asile ne se rappelait l'avoir vue dans une autre position. On disait seulement que jadis ses mouvements étaient plus larges et plus rapides, ce qui faisait dire aux gens qu'elle « *brossait des chaussures* ». De son vivant Jung ne put obtenir aucun autre

indice, mais à sa mort il vit arriver son frère âgé de quatre-vingts ans, qui lui raconta qu'elle était tombée malade à la suite d'une histoire d'amour. Et qui était son amoureux? demanda Jung. « C'était un *cordonnier* », fut la réponse. Il en conclut que la pauvre fille avait vécu trente-cinq ans sur le même complexus qui l'avait totalement retranchée du monde réel. Dans un autre cas, les indices n'étaient que trop abondants, mais, sans le concours de l'analyse, ne présentaient aucun sens. La malade avait été couturière. Sa sœur unique avait glissé assez tôt dans la prostitution, tandis qu'elle-même avait mené jusqu'à l'âge de trente-neuf ans une vie laborieuse et retirée. Puis, tout d'un coup, elle fut prise d'idées délirantes et d'hallucinations qui la plongèrent bien vite dans un état de confusion mentale. Elle se plaignait, par exemple, que « la nuit on lui arrachait la moelle épinière »; que « les douleurs dans le dos étaient produites par des substances qui traversent les murs et se trouvent douées d'une force magnétique »; que « ses souffrances étaient un monopole, n'étant ni dans le corps, ni dans l'air qui flotte autour ». A côté de cela, elle semblait prise de la folie des grandeurs, s'appliquant les épithètes les plus extravagantes. Elle s'appelait « reine des orphelins », « monopole des bank-notes », « propriétaire de l'asile de Burghölzli » ou bien Socrate, Marie Stuart, Loreley; elle disait : « Naples et moi devons pourvoir l'univers avec les nouilles », ou bien « Je suis l'arche de Noé, la planche de salut et l'estime du monde. » Ce motif variait à l'infini, elle disait : « Je suis la Suisse, je suis la clef principale, je suis la cloche de Schiller », etc., etc. Malgré toute l'extravagance de ce verbiage on y voit apparaître deux complexus : le complexus de la souffrance physique et celui de la douleur morale. Comme couturière elle devait bien avoir des courbatures dans le dos; comme femme confinée dans une vie modeste et retirée, elle devait croire qu'elle n'était pas appréciée à sa juste valeur. Ces deux complexus s'expriment dans son délire avec toutes les associations que pouvait lui fournir sa mémoire. Socrate était un sage, un grand savant; on l'avait calomnié et enfermé contre toute justice; elle est une bonne couturière; on la méconnait comme lui et la tient injustement enfermée; c'est pourquoi elle est Socrate. La Cloche de Schiller est la meilleure œuvre du maître; elle est la femme qui travaille le mieux; c'est pourquoi elle est la « Cloche

de Schiller ». La chanson de la Loreley commence par ces mots : « Je ne sais pas ce que cela veut dire ». Elle ne sait pas pourquoi on la tient enfermée ; c'est pourquoi elle est la Loreley.

Quelque rapide que soit cet exposé, il ne manque pas d'être instructif. Il montre quelle richesse de formes ce processus peut atteindre. Qu'on pense seulement que tout cela se produit dans le cerveau d'une simple couturière! Elle utilise les souvenirs les plus fugitifs, les associations les plus éloignées pour fortifier son complexus. La Suisse est libre; donc elle est la Suisse. Le monopole des bank-notes est source de la plus grande richesse; donc elle est le monopole. Elle a perdu ses parents très jeune; donc, elle est la reine des orphelins. Et l'image consolatrice prend une plasticité extraordinaire. Elle ajoute comme « monopole des bank-notes » et « comme reine des orphelins » : « Chez moi les parents sont bien vêtus; ma mère si éprouvée, si riche en misères, je la vois assise à ma table et ma table est couverte de tout en profusion [1] ».

Jung conclut d'une manière bien intéressante que, dans la démence précoce, le fonctionnement du cerveau se trouve faussé par la prédominance des complexus morbides qui le font travailler sans relâche sur les mêmes impulsions.

III

L'étude de Jung est très suggestive, mais elle ne présente qu'une ébauche. Nous avons devant nous un travail où ses principes ont été appliqués d'une manière systématique et ont donné des résultats encore plus intéressants. Nous parlons de l'étude de Maeder dans le dernier volume du périodique fondé par Bleuler et Freud pour les travaux de psycho-analyse [2]. Maeder décrit deux cas de démence précoce qu'il a étudiés non seulement par les moyens de la psycho-analyse, mais aussi par le procédé d'associations de Jung. Les résultats obtenus ne sont guère simples,

1. Jung, *ibid.*, p. 23.
2. Maeder, Psychologische Untersuchungen an Dementia praecox Kranken in *Jahrbuch f. psycho-analytische u. psycho-pathologische Forschungen*, Bd. I, Hälfte Wien, 1910.

mais se montrent par contre si nouveaux et si intéressants que nous trouvons indispensable de les exposer en détail.

Dans le premier cas le malade était chef comptable d'une maison de commerce. Né en 1869 d'une famille de tisserands sans indices d'une hérédité quelque peu chargée, il avait très bien appris et s'est fait par la suite une assez bonne situation. Simple tisserand au début, il prit part à la fondation d'une coopérative de consommateurs, en devint secrétaire et passa ensuite dans la comptabilité d'une maison de commerce. Le chef qu'il avait là-bas, spéculait et commit un détournement de fonds. En 1897 il fut nommé à sa place. Cette élévation lui causa pas mal de soucis, mais somme toute il se montra à la hauteur de son poste. Membre du conseil de la commune, des sociétés de gymnastique et de tir, il était généralement aimé et considéré.

En 1900 il commença à se montrer surmené et à se renfermer en lui-même. Un an plus tard, il y eut un vol avec effraction dans son bureau. On vola 1 800 francs dans la caisse. Il s'inquiéta beaucoup, craignant qu'on ne le soupçonnât d'y avoir participé. Le soir il inspectait tout l'appartement pour voir si on n'avait pas introduit chez lui la somme volée. Il devint indifférent à la vie politique et sociale, irrégulier dans son travail et se plaignit beaucoup de maux de tête.

En été il fit une cure de repos à Churwalden et en octobre de la même année se rendit sur le conseil du médecin à Lugano. Là il se fit remarquer par quelques excentricités, dépensant pas mal d'argent et parlant d'acheter une villa qui n'était pas en rapport avec ses moyens.

A son retour les excentricités s'aggravèrent. Il passa plusieurs nuits dans un hôtel très cher. Il fit remplacer les pierres tombales de ses parents par d'autres, d'un prix exagéré. Il devint très étrange vis-à-vis de sa famille. Sa femme qui avait été une simple ouvrière et qu'il avait épousée par amour, lui devint tout d'un coup insupportable. Il parla de séparation « sur un ordre supérieur ». En mars 1902 il écrivit à la reine Wilhelmine de Hollande pour lui demander une place. Ce fut le commencement de son délire. Interné à l'asile de Zurich avec mention de paralysie générale, il manifesta des idées de grandeur disant qu'il était l'époux morganatique de la reine et, d'autre part, qu'il appartenait à la famille d'Orléans. Il disait aussi qu'il était fils de Napoléon Ier et que sa femme appartenait à la maison royale de Belgique. Il avait des illusions sensorielles, croyant entendre des voies de femmes et sentir la présence physique de la reine Wilhelmine. Mais comme, sauf sur ce point, son raisonnement était juste et comme il se montrait parfaitement orienté dans l'espace et le temps, on ne crut pas devoir le garder et il fut remis aux siens avec mention d'une démence précoce (juillet 1902). A la maison il restait inoccupé, la plupart du temps dans sa chambre avec les volets fermés. En mars 1903 il commença à se plaindre qu'on voulait l'empoisonner. Il

devint grossier et violent envers sa femme, disant qu'elle avait une liaison, qu'elle avait eu un accouchement clandestin et qu'il voulait demander le divorce. En juillet 1903 la famille obtint un second internement.

Le diagnostic portait de nouveau paralysie générale. Sauf la différence pupillaire, le malade n'avait aucun symptôme physique. Par contre, les idées de grandeur et de persécution se développaient d'une manière extraordinaire, comme on le verra plus loin. Le malade ne voulait pas travailler. Il restait des heures entières près de la fenêtre parlant de ses enfants qu'il disait persécutés comme lui, et des médecins qui, d'après lui, formaient une bande noire « eine Feme ». Puis vinrent des fantaisies judiciaires. Il disait avoir trouvé dans le bureau du médecin en chef un tribunal qui l'avait jugé. Le directeur de l'asile aurait mené l'instruction. Une autre fois c'était un jury qui l'avait condamné pour homosexualité. En janvier 1904 il affirma avoir vu une réunion des médecins du canton, qui auraient jugé le Dr W... et l'auraient exclu de l'asile. Il aurait également entendu que son fils devait être fusillé.

En janvier 1905 il revint aux idées d'empoisonnement. Il se plaint qu'on lui injecte différents poisons; que les injections de chloridine doivent lui faire perdre « l'éclat de ses yeux » qui est un signe de la race supérieure à laquelle il appartient. Il désigne cette race sous le nom de « gens ulpia ». Il affirme qu'on veut lui tirer dans les yeux et pour se préserver là-contre, cache sa tête sous les couvertures. Sous l'empire de ces idées il devient de plus en plus violent. On le transfère dans la section des agités et le met quelquefois en cellule.

Par la suite l'agitation baisse. On arrive à le sortir et à le faire travailler dans les champs. En janvier 1908 il travaille huit heures par jour. Il devient de nouveau plus accessible aux médecins. Mais le délire ne diminue point. Dans les moments de repos il reste debout dans un coin, la casquette enfoncée sur les yeux. Il parle de la manière accoutumée, rit ou fait une gymnastique particulière. Cet état est noté à l'asile comme étant la forme paranoïde de la démence.

Tel est le tableau général de la maladie. A le juger superficiellement, on n'y verrait qu'incohérence et confusion. A ne tenir compte que des lambeaux de pensées qui échappent au malade on ne saisirait aucun lien logique. Maeder ne s'en est pas tenu là. Il a fait parler le malade longuement et librement, comme on le fait dans les expériences de psycho-analyse; il lui a fait faire des expériences d'association d'après la méthode de Jung; et il a constaté, au sein de ce délire, un développement remarquablement riche et cohérent de certains complexus psychiques.

Ces complexus, il les voit au nombre de deux : le complexus de la sexsualité et le complexus de la descendance. Division qui ne s'établit qu'après coup, car, nous le verrons plus loin, ils ne sont pas strictement délimités. Se développant parallèlement l'un à l'autre et se compliquant des mêmes idées de persécution, ils arrivent souvent à se mêler, mais au point de vue de l'origine restent tout de même distincts et justifient la division proposée. Pour faire comprendre leur importance le mieux est d'exposer la succession d'idées et d'images délirantes comme elle se trouve enregistrée chez l'auteur.

I. *Complexus de la sexualité.* — « Les brunes sont difficiles à rassasier dit-il en parlant de sa femme; elles ont un tempérament très chaud. » C'est pourquoi il doit en épouser une autre, une femme blonde (premier indice de l'impotence, dit Maeder). Comme forme transitive de cette aversion, il exprime l'idée que, du reste, elle l'avait trompé et s'était fait clandestinement avorter. Comme confirmation de la crainte de l'impotence, on trouve une incertitude bien curieuse sur le nombre de ses enfants. Il dit parfois cinq, parfois toute une masse; il assure avoir eu chaque fois des jumeaux; en réalité il n'en avait que trois. Puis il passe aux affirmations directes, disant qu'on « veut le ruiner, le rendre totalement impotent ». Il serait en butte à des persécutions sexuelles, à des tentatives d'empoisonnement par injection de poisons dans les yeux, dans l'abdomen et même dans l'anus; ce poison aurait pour effet de détruire l' « admirable éclat » de ses yeux et, en même temps, d'épuiser ses glandes sexuelles. Des libertins, hommes et femmes, se glisseraient la nuit en cachette pour abuser de lui; on trouverait dans sa semence les traces du poison vert. Certains de ces attentats ont, comme on le voit, un caractère vraiment homosexuel. Il convient du reste tout de suite que ses ennemis l'ont bien tâté de ce côté-là. A l'époque où il était encore à la maison et se trouvait couché dans son lit, des libertins avaient produit chez lui une érection et avaient induit sa femme à pousser un de ses garçons dans son lit. Plus tard ils ont fait courir le bruit que ses enfants avaient des éruptions syphilitiques aux yeux et à l'anus, parce qu'il en avait abusé. A l'asile même on avait fait d'autres tentatives. On avait fait entrer des hommes nus dans la chambre où il prenait son bain. On voulait voir si son membre

devenait raide, mais c'est plutôt le contraire qui se produisit. D'autre part, l'idée de l'empoisonnement prend un développement particulier. On le trouve s'administrant des lavements acharnés dans les yeux : avec de l'eau simple, du lait et même de la limonade. Il se les frotte au point d'avoir une conjonctivite. Il réclame aussi chaque jour le bain où il se frotte énergiquement avec du savon pour « faire partir les substances vertes ». Parfois il se met à boire de l'eau par litres et se laisse aller à onaniser, dans le même but d'élimination. Et, malgré cela il voit partout du vert : dans ses urines, dans sa semence, même dans l'air autour de lui. Lorsqu'il regarde dans un tube formé par la main, il croit voir des « rayons verts » qui sortent de ses yeux ! Son corps en est infecté, surtout le côté gauche. Du reste, ce n'est pas étonnant, on lui injecte le poison de mille manières. Il aurait même vu un surveillant apporter la bouteille verte dans la section. Ses ennemis se servent pour cela de toutes sortes d'instruments : de couteaux, de poignards, d'épingles, de revolvers, etc. Ils visent les yeux, l'abdomen et surtout l'anus. Il sent quelquefois comme un serpent ou un ver dans l'anus et ces supplices se terminent par des pollutions.

L'empoisonnement a pour but de le rendre impotent, ce qui serait un grand malheur non seulement pour lui, mais pour toute l'humanité. Toute la *virilité* de l'univers périrait avec lui. On remarque déjà que la natalité diminue en France, que les vignes produisent moins, surtout de vin rouge qui, pour lui, est spécifiquement virile. C'est que la puissance créatrice émane de son corps à lui. Ses yeux sont comme deux pôles magnétiques, ils dardent des rayons fertiles qui sont en même temps des rayons d'amour. Bien des femmes en ont été atteintes, surtout les blondes ; entre autres aussi la reine de Hollande. Ces rayons agissent également sur les hommes, stimulant chez eux la production de la semence. Plus encore : toute la nature subit son action. La terre qui le porte, attire le soleil : on en voit la preuve dans le fait que les Alpes n'ont de la neige qu'aux sommets, c'est-à-dire là où elles sont le plus éloignées de lui. Les phénomènes cosmiques : les éruptions, les cyclones, les inondations dépendent étroitement de l'état de son corps.

Ces rapports il les voit partout. A l'âge de quinze ans il avait

reçu une balle de neige dans l'œil droit et vers la même époque s'étaient produites en Europe de violentes inondations : c'était une conséquence du « torrent de larmes » qu'il avait versé. Dernièrement le dirigeable de Zeppelin a péri pendant le raid de Mayence : c'était la suite d'un attentat dirigé contre son fils Jean. Pleut-il, le matin? C'est le résultat des injections qu'on lui a faites, la nuit, dans les yeux. Il se considère positivement comme une puissance cosmique, qui anime et fertilise tout. Il dit, par exemple, que les horloges de tout l'univers marquent les battements de son cœur!

La puissance cosmique n'appartient, du reste, pas à lui seul, mais à toute sa race qu'il appelle « Urgens » ou « Gens Ulpia ». Celle-ci comprend sa mère, quelques-unes de ses filles et quelques autres femmes, par exemple la reine Wilhelmine (évidemment des femmes blondes avec des yeux bleus). Quant à lui-même il est le représentant mâle de cette race. En lui s'incarne toute la virilité.

II. *Complexus de la descendance.* — De même que le premier complexus se développe à la suite des querelles avec sa femme, le second se rattache au choc produit par l'effraction dans son bureau. Dès cette époque il commença à voir partout des ennemis. Interrogé à ce sujet, il répond que ces derniers forment deux groupes : les rouges et les noirs. Les premiers, ce sont les « capitalistes » et les « spéculateurs », « insatiables dans le manger et dans le commerce sexuel ». Rappelons, pour expliquer cette animosité, que le malade lui-même avait été un membre actif du parti socialiste et secrétaire d'une coopérative. Les seconds, ce sont les « jésuites » et les conservateurs, avares, envieux et ne se permettant pas même de manger. Là-dessus il arrive tout de suite à parler de son père et de sa femme qu'il confond en une même antipathie. « Ils sont bruns, ils ont des yeux noirs, ils sont avares, envieux et phtisiques », dit-il avec emportement. Lui-même, comme sa mère et comme les enfants de « sa race », est blond avec des yeux bleus. Il en conclut que son père n'était qu'un père adoptif et y rattache les idées les plus fantastiques sur sa véritable origine.

Sa mère, née *Kündig*, n'est personne d'autre que la reine Anna (*Königin* Anna). Son père était le roi Louis-Philippe d'Orléans. Il est un descendant des Bourbon-Bonaparte-Orléans. « La preuve

en est que son grand père maternel avait rapporté de Paris une épée de noblesse ». Il était membre de la famille régnante, mais on n'osait pas le dire à cause des persécutions. Sa famille porte aussi le nom de Saint-Jean. Elle se rattache à la famille d'Orléans par Jeanne d'Arc. L'ancêtre de toute sa race était l'archange Gabriel qui habitait l'Hymalaya. S'étant transporté au Caucase, il y est apparu sous les traits de Prométhée; puis il est allé en Grèce où il a engendré Zeus et Apollon, en Palestine où naquit saint Jean-Baptiste qui était le vrai mari de la sainte Vierge et le père de Jésus; continuant plus loin vers l'ouest il est venu en France (les Orléans), en Angleterre (« le pays des anges »), etc. La bande noire tire son origine de Kaïn, tandis que le premier blond, le premier « Saint-Jean » était Abel.

Parmi ses enfants ceux qui ressemblent à sa femme et ont des cheveux noirs, ne sont pas de lui. Il ne reconnaît que le dernier, Jean, qui est un blond et qui a, dans les yeux, l' « éclat merveilleux de sa race ». C'est le signe de la « gens ulpia ». Les rayons qui en émanent ont une puissance cosmique, ils fertilisent l'univers, etc., etc. Ici nous retombons dans les développements du premier complexus.

Le tableau ainsi présenté est évidemment incomplet. Il est impossible de noter toutes les pensées d'un dément pour les ranger d'une manière méthodique. Cela demanderait trop de temps et de patience. Mais la succession qui a été notée ici, est déjà très significative. Elle révèle un travail soutenu et systématique du cerveau sur une impulsion qui devient fixe et qui semble un contre-coup de la réalité. Le complexus sexuel se développe comme un moyen d'échapper à la crainte de l'impotence, le complexus de la descendance, comme un moyen de se consoler des insuccès professionnels.

Si on se tourne maintenant vers le tableau des associations annexé à cette analyse, on y verra, parmi les réponses indifférentes, quelques-unes qui révèlent l'action des deux complexus. Nous avons déjà dit que ces réponses sont généralement marquées par une prolongation du temps de réaction. Outre cela, l'auteur s'est servi d'un moyen de contrôle qui consiste à répéter l'expérience : la reproduction est généralement marquée dans ces cas-là par une erreur ou une altération de la réponse.

La moyenne des temps de réaction était de 14/5es de seconde. Les associations normales se faisaient sur le type suivant :

EXCITANT VERBAL	RÉPONSE	TEMPS EN CINQUIÈMES DE SECONDES	REPRODUCTION
—	—	—	—
tête	cou	11	cou
long	court	6	court
payer	dettes	11	dettes

A côté de cela il y en a d'autres qui ressortent d'une manière très nette.

vert	bleu	12	*jaune, peindre*

Le temps est normal, mais la reproduction est marquée par une erreur qui s'explique, du reste, facilement, lorsqu'on pense au rôle que jouent les couleurs.

EXCITANT VERBAL	RÉPONSE	TEMPS EN CINQUIÈMES DE SECONDES	REPRODUCTION
—	—	—	—
eau	feu	*17*	« porter », puis se reprenant : « feu ». Être comme eau et feu quand on est *ennemi.*
tige	grossir	*17*	« *bâton de sucre* » avec un sourire « *verge* ».
épingle	piquer	*27*	piquer.
riche	être ou faire	*25*	*devenir* (rapport aux idées de grandeur).
mépriser	(avec un mouvement d'inquiétude dans les mains) personne	*73*	« *seulement les ennemis* ».
usage	mœurs	*24*	« *tout ce qu'on peut faire à quelqu'un* » (rapport aux attentats sexuels).
piquer	répète la question, puis : oui, avec le machin! éviter	*88*	éviter.

En eux-mêmes ces résultats ne sont pas très marquants, mais comme complément de la psycho-analyse, ils présentent un intérêt incontestable. Ils prouvent que les complexes révélés par la psycho-analyse, ne sont pas un produit de celle-ci, mais quelque chose d'inhérent au cerveau, même lorsque la pensée est dirigée dans un tout autre sens.

Dans le second cas, l'état mental était encore plus confus.

Le malade était un serrurier de Zurich avec une hérédité très

chargée. Son grand-père maternel était un « original », sa mère avait passé huit années dans un asile. Ses oncles étaient des névropathes, son frère et sa sœur se sentaient « une vocation supérieure ».

Lui-même avait rapidement appris à parler et marcher, mais dès l'école primaire avait manifesté une certaine débilité qui le força d'abandonner les études et entrer comme apprenti chez un jardinier. Un an plus tard il changea de métier et entra chez un serrurier. A cet âge il se montrait déjà bien irritable, se querellait tout le temps et allait jusqu'à battre sa belle-mère.

A l'âge de dix-neuf ans, en 1888, il voulut voyager. Il traversa la Suisse, l'Allemagne du Sud, essaya de se rendre avec 25 francs à Paris, mais ne dépassa pas même la frontière et finalement rentra à la maison. Il ne s'était plu nulle part, se montrant incapable d'entreprendre quelque chose pour son propre compte et se querellant partout avec les patrons.

Ensuite il resta près de deux ans à la maison, aidant à l'un ou à l'autre, mais on s'aperçut peu à peu qu'il avait l'esprit dérangé. Il avait des colères incoercibles, jetant le couteau ou la fourchette au visage des proches, se livrait à la boisson, se mettait dans cet état à gesticuler et à parler d'une manière absurde. Il réclamait l'argent que « sa mère lui aurait laissé », disait que « la maison ne pouvait pas marcher sans lui » et qu'il devait épouser une femme riche « avec une maladie de cœur ». Il affirmait que Dieu le lui avait annoncé un vendredi saint, mais que les hommes avaient formé contre lui une alliance.

Le 23 mars 1895 il fut interné à l'asile avec mention d'une démence paronoïque.

La psycho-analyse révèle un tout autre tableau. Invité à parler, le malade commence par déclarer qu'il avait des aspirations supérieures vers la culture et la poésie, qu'il regrettait d'avoir choisi le métier de serrurier et aurait mieux aimé être paysan. Depuis quelque temps il avait réfléchi là-dessus et s'était fait un plan, mais ses projets étaient contrariés par des voix qui le narguaient, l'agaçaient, lui faisaient sentir des coups d'épingles et des pinçons. Ces voix qui depuis neuf mois résonnent à son oreille, claires comme des voix d'enfants, c'est l' « alliance de ses ennemis ». Ce sont des nobles, des capitalistes, des gens qui habitent la Rue de la Gare. Il croit les avoir aperçus, lorsqu'ils s'introduisaient la nuit dans sa chambre; il avait même allumé une lumière, mais tout était déjà disparu.

A cette première série de plaintes s'ajoutent d'autres, sur son état de santé. Il dit que Satan lui a enlevé les « organes conduc-

teurs » et les a remplacés par les siens. Ceux-ci sont galvanisés et produisent des courants dans tout son corps. Le sang circule plus vite et devient plus chaud; partout il sent des morsures, des piqûres et des chatouillements. « Satan m'agace profondément ou bien de manière à me faire rire, dit-il dans un langage beaucoup plus incohérent que chez le premier malade; il ne veut pas être poli avec ma petite Excellence de Jérémie. » D'autres fois il se plaint qu'on lui a enlevé quelque chose dans la tête. D'après lui, c'est un nerf qu'il désigne sous le nom de « Konfessivnerv » et qui a pour fonction de « régler les besoins de la vie journalière ». Il en résulte des troubles de circulation, de pression et aussi de la faculté de compter. Pour y remédier il faudrait le remplacer par un organe nouveau, en le prenant dans « la boîte de l'optique des positions ». L'optique est pour lui symbole de la science, de la justice et du pouvoir supérieur. Elle est entre les mains du Juste et d'une compagnie de sages qui sont des médecins.

En opposition à l' « optique », nous voyons se préciser la notion de ses ennemis. C'est d'abord Satan lui-même, qui est fait d'une autre chair que nous et possède une puissance galvanique et magnétique. « Il saute après, pince, tire la « clochette » et veut prendre le « machin » dans sa main (allusions sexuelles). Ensuite ce sont des diablesses qui portent « la partie honteuse » sur le côté; ce sont aussi tous les envieux qui ne peuvent supporter sa supériorité. Il est appelé à quelque chose de supérieur, à être « Emmanuel, Tsar et Napoléon de France ». Ils ne peuvent pas l'admettre et ont formé une alliance contre lui, l'alliance des « nobles » contre un homme issu du peuple. D'autres fois, ce ne sont pas les nobles, mais les forts, les athlètes, les hommes qui ont les manches retroussées, jeunes, frais et beaux. Ils le piquent et l'égratignent avec de petits couteaux pour n'avoir pas voulu les servir « dans les temps d'agitation ».

Nous avons déjà dit que le malade était de condition très simple. Son père avait été maître d'école, sa belle-mère tenait un petit restaurant anti-alcoolique. Ajoutons maintenant qu'il était petit, chétif et très laid. C'était plus que suffisant pour expliquer le développement du complexus de persécution. Maintenant, comme contre-coup de celui-ci, nous trouvons un complexe encore plus riche d'idées de grandeur. Le malade se dit prince de la maison

de Gappeli, possédant plusieurs résidences en France, en Italie et en Russie. Il affirme avoir eu d'autres dignités également élevées, des dignités princières et royales; avoir été « Emmanuel, Tsar et Napoléon de France ». D'autre part, comme cela se produit souvent dans les psychoses, il se dit en même temps « juge de paix, membre du grand Conseil, du Conseil Fédéral, ou officier de génie de la 8e division. Puis, sautant d'un domaine de faits dans un autre, il se nomme « fils du Seigneur », « Privat-docent » ou « Bankdoctor ». A les voir de plus près, chacun de ces termes a sa raison d'être. Prenons, par exemple, les derniers qui semblent les plus bizarres. Le terme « Privat-docent » peut être complété par de nombreuses allusions à l'école, à la science et aux personnages savants, qui se rencontrent dans ses discours. Si on pense qu'il était fils et frère d'un maître d'école, on comprend l'importance qu'il devait y attribuer et la raison pourquoi « Privat-docent » pouvait venir à la suite de « Prince » et de « fils du Seigneur ». Le titre « Bankdoctor » comprend, à la fois, un élément de science et un élément de richesse. Il dit que cela signifie : un homme de la finance, « ein divisiver Herr ». « Je possède l'affaire du Grand-Winterthur, les fabriques qui sont là-bas, toutes les grandes affaires passent par moi », ajoute-t-il à titre d'explication. Les autres termes présentent ce qu'il voyait de plus brillant autour de lui. Enfin, la grandeur sexuelle ne lui fait pas, non plus, défaut. « Ma femme est reine d'Italie, dit-il en substance; elle est jeune et belle; du reste j'en ai encore d'autres, des italiennes, des suissesses et des françaises. Dans chacun de ces états j'ai une dame de cour; ce sont des personnes de qualité, « telles que des maîtresses d'école et des gouvernantes d'Excellences ». Enfin, comme dernier complexus, nous trouvons une anatomie « *sui generis* », construite avec les données de la serrurerie et se projetant au dehors, en un système cosmique. Nous avons déjà vu, dans les plaintes sur son état de santé, que certaines notions étaient chez lui empruntées à la mécanique. Il parlait notamment d'organes conducteurs qui étaient « galvanisés ». A le suivre dans cette voie, on découvre toute une anatomie qu'il s'était faite avec ses connaissances professionnelles. L'appareil circulatoire et l'appareil nerveux se présentaient à lui comme des systèmes de tuyaux complétés de leviers, de transmissions et autres rouages du même genre. Outre cela il admettait l'existence de cer-

tains nerfs dotés de fonctions toutes spéciales. Dans le cerveau il plaçait un « nerf scieur » (« Sägenerv ») ayant pour objet de « trancher les difficultés en les départageant ». Les « stellina » étaient, d'après lui, des nerfs et des veines assurant la conduction du sang, « de l'intelligence et du calcul ». Ce dernier s'appelait aussi « sang du savoir » et s'opposait au « sang de la force » qui assurait les fonctions physiques de l'organisme. Le « Konfessionerv » avait pour fonction, comme nous l'avons déjà vu, de « régler les besoins de la vie journalière. » Le nerf « de l'examen du sang » (« Blutexaminiernerv ») réglait la distillation de celui-ci et assurait le « cours normal » de la circulation. L' « Olgenerv » était sensé prévenir les suppurations et l'effet du frottement aux jointures, comme le fait l'huile dans la machine.

Sitôt qu'un organe était usé, il fallait le dévisser et le remplacer par un autre. Au dire du malade, la tête tout entière et jusqu'à la moitié du corps pouvaient être remplacés. Les parties de rechange se conservaient dans la fameuse boîte « de l'optique de positions » : il y en avait 5000, quelques-unes « spécialement pour le dimanche ». L'art du médecin consistait avant tout à choisir les parties appropriées. La maladie était d'habitude l'effet de quelque erreur : si on mettait deux robinets ou deux leviers au lieu d'un seul, cela retentissait sur la circulation; le tirage devenait trop fort; c'est ainsi qu'il avait eu lui-même un affaiblissement de la tête.

Mais ce n'était pas encore tout. Comme encouragé par ces constructions logiques, le malade les projetait tout à coup dans l'univers tout entier. A cette boîte d'organes de rechange il donnait un pendant dans le « réservoir du sang » qu'il croyait être au ciel. Des tuyaux invisibles devaient le rattacher à l'humanité, communiquant à cette dernière la force et la santé. Comme preuve de ce qu'il disait, il indiquait les conduites de gaz et d'eau qu'on voyait dans sa section, ajoutant que dans la cave on en trouvait encore plus et que c'était « l'œuvre de la vie ».

D'autre part, rattachant son propre corps au reste de l'univers, il disait ressentir vivement tout dommage causé à cette œuvre. Avait-il des douleurs nerveuses, c'est qu'on avait gratté les tuyaux; avait-il des maux d'estomac, c'est qu'on les avait changés de place, embrouillés, etc., etc.

La psycho-analyse était ici d'autant plus difficile que le malade

s'était forgé une langue à lui et ne parlait, comme tout le monde, que de choses tout à fait indifférentes. Dès qu'un complexus morbide intervenait dans sa pensée, les néologismes la rendaient tout à fait incompréhensible. L'auteur n'est arrivé à la déchiffrer que par une étude systématique qui avait duré plus de dix-huit mois. Il conclut qu'elle a un caractère bien prononcé de mégalomanie : elle est emphatique, prétentieuse, et tire toujours soit sur le français, soit sur le langage savant. Du reste, le malade la désigne lui-même comme « langue des Excellences ».

Nous n'entrerons pas dans l'examen de ce vocabulaire qui nous entraînerait trop loin. Disons seulement que l'exégèse s'est montrée d'autant plus fertile qu'à travers le charabia des réponses on a reconnu non seulement le développement de certains complexus, cohérents et systématiques, mais encore des raisonnements adaptés à la réalité. Certaines fables racontées au malade ont été résumées par lui d'une manière tout à fait correcte. Les images qu'on lui montrait, ont été commentées d'une manière très intéressante, parfois avec des trouvailles d'imagination. Ainsi par exemple, une reproduction du « Jeu des vagues » de Böcklin a été commentée en termes suivants : « Une *sybille* de la mer et des poissons d'*optique* (c'est-à-dire d'une espèce noble). Ils ont jadis vécu, ces êtres-là, mais ils n'étaient pas purs, ni sains dans leurs corps, ni dans leur figure; ils ont péché et sont devenus noirs. Ils nagent comme des poissons. L'image est gaie et, aussi, imposante. Des êtres comme cela ne pouvaient pas bien vivre sur la terre; ils devaient avoir toutes sortes d'épidémies, la petite vérole, la syphilis... L'homme est décoré avec des fleurs... C'est *une image de l'époque romantique, une partie de natation, une conversation avec des plaisanteries*. Un tableau symbolique, représentant une femme assise sur le globe terrestre, une harpe en main, a été décrit de la manière suivante : « C'est un globe, un symbole, une personne féminine dessus; elle joue de la harpe; c'est un signe de gaieté, une saison de l'année, peut-être un changement de saison. »

Ceci amène la conclusion principale de l'auteur notamment que *l'affaiblissement mental n'est pas aussi profond chez ces malades que pourrait le faire croire un examen superficiel.* L'essor de la pensée, loin d'être affaibli, y est même renforcé, mais *il n'est plus contrôlé par le contact avec le monde réel.* C'est un moteur qui marche dans

le vide. Ceci concorde parfaitement avec les conclusions de Binet et Simon dans leur dernière étude sur la démence. Ayant comparé l'idéation des imbéciles avec celle des déments, ils ont conclu que si les premiers ont un défaut bien prononcé de développement intellectuel, il n'en est pas de même chez les autres qui n'ont qu'un défaut de fonctionnement. Ceux-ci restent capables de répondre à des questions assez complexes. Si leur pensée s'égare et se perd en des termes baroques, ce n'est pas un signe de faiblesse, mais d'un défaut de direction. Elle travaille dans un sens erroné. Malheureusement MM. Binet et Simon se sont attachés à des formes de démence où cet essor est affaibli par d'autres facteurs : par l'âge ou la maladie. Ils ont limité leurs recherches à la démence sénile et la démence paralytique. L'étude de Maeder ayant pour objet la démence précoce, est bien plus instructive à cet égard. Elle découvre des envolées bien plus puissantes avec des systématisations étendues et permet d'en tirer quelques lois complémentaires.

Ainsi, s'arrêtant d'abord aux idées de persécution que nous avons vues chez l'un et chez l'autre malade, Maeder nous fait observer qu'elles ont pour point de départ un obstacle rencontré dans la vie réelle et transformé par l'imagination en une force active. Il prend comme exemple le premier malade et rappelle que son délire s'était tout d'abord manifesté sur un refus de sa femme de consentir à la séparation. Il se sentait impotent à son égard et, en même temps, vaguement tourmenté de désirs homosexuels. Dans le délire on trouve le contraire. Il l'accuse, elle, d'être infidèle, et d'autres hommes, de le poursuivre d'attentats sexuels. Maeder croit y voir un procédé analogue à celui des enfants et des peuples primitifs. « Un enfant qui s'est cogné la tête contre une table, dit-il, lui donne un coup en s'écriant : La méchante table! D'autre part nous savons de l'histoire que Xerxès avait fait fouetter la mer avec des chaînes. Ce n'est pas seulement un procédé enfantin, mais, en général, un procédé primitif. Chez les grecs un objet qui avait causé, par lui-même, la mort d'un homme, était banni du pays. L'indien mord la pierre à laquelle il s'est cogné, comme le font aussi quelquefois les animaux... Il y a donc là un type de réaction assez répandu et commun à tous les êtres primitifs. Il doit même avoir un sens biologique, servant à la défense de l'individu. » Dans le second cas nous trouvons aussi quelque chose d'analogue. Le

malade ne s'est plu nulle part, n'a pu rester chez aucun patron : il accuse « les capitalistes, les nobles, les gens de la rue de la Gare » d'avoir formé un complot contre lui. Ses capacités intellectuelles lui font défaut : il accuse le diable d'avoir changé quelque chose dans sa tête. Le procédé est emprunté à l'expérience enfantine, mais, chez le dément, il trouve une application bien plus étendue. Tous ceux qui ressemblent au prétendu ennemi et peuvent assumer la même responsabilité, viennent grossir la bande des persécuteurs.

Les idées de grandeur ont aussi leur raison d'être et leur explication biologique. Nous savons, dit Maeder, que le dément, sauf en ce qui concerne le rapport précité, se trouve comme retranché du monde ambiant. Il le néglige ou ne lui trouve aucun intérêt. Il doit en résulter, par contre-coup, un renforcement du complexus du « moi ». Pour cela, il trouve aussi des précédents dans l'expérience antérieure. Qui n'a pas eu un idéal dans la personne des parents ou des proches? Qui n'a pas rêvé être fort, brillant, séduisant? Toutes ces aspirations, tous ces désirs viennent renforcer le complexus du « moi » avec des extensions que n'arrête plus le sens de la réalité. Le malade ne se croit pas seulement beau, il a une séduction « dans les yeux » à laquelle personne ne peut résister; il est non seulement noble, il est d'une race supérieure, de la « gens ulpia » qui est l'espoir de l'humanité; comme tel, il est apparenté aux maisons régnantes, aux Bourbons-Bonaparte-Orléans. Dans l'autre cas il est non seulement savant, mais encore « Privat-Docent », « Bankdoktor », « membre du Grand Conseil », « prince de la maison de « Grappli », « Emmanuel », « Tsar », « Napoléon de France », et « fils du Seigneur ». Et ce n'est pas encore tout. Le « moi », grandi aux yeux du malade jusqu'à effacer le reste de l'univers, finit par se confondre avec celui-ci. Il devient une puissance cosmique et, tour à tour, subit l'effet des phénomènes les plus éloignés ou exerce sur l'univers son action propre.

L'auteur conclut d'une manière très intéressante que *dans la démence précoce l'affaiblissement mental n'est qu'apparent*. La maladie consiste surtout en ce que *la pensée n'est plus contrôlée par la réalité*. Quant à travailler, elle travaille toujours avec autant d'intensité et non pas dans un sens indéterminé, mais sur les résidus de l'expérience antérieure. *La psychose*, dit-il, *ne crée pas son propre mécanisme, mais le rattache aux complexus déjà formés.*

On comprend l'importance de ce fait pour le diagnostic et le traitement des maladies mentales. Jusqu'à présent l'effet curatif n'a pas pu être poussé bien loin. L'auteur constate seulement, au sujet du premier malade, que pendant l'application de la psycho-analyse son état s'est tellement amélioré qu'il a pu être transféré de la section des agités dans celle des plus tranquilles et même, comme nous l'avons vu, autorisé à travailler dans les champs. La décharge verbo-motrice avait produit un effet bienfaisant, analogue à celui que nous avons reconnu dans les névroses. Arrivera-t-on un jour par un procédé analogue, par un procédé de gymnastique mentale, à rétablir d'une manière plus complète l'adaptation des malades au milieu? C'est une question qui appartient à l'avenir. En tout cas, Maeder conclut avec raison que la psychiatrie « y a trouvé une voie très importante et qu'elle est en train de devenir une science explicative de descriptive qu'elle avait été jusqu'à présent ». Nous ajouterons, pour notre part, qu'au point de vue du mécanisme général des phénomènes mentaux, ces recherches sont aussi très significatives. Elles répondent à une des questions les plus troublantes de la psychologie objective, à savoir : la possibilité d'une reproduction interne des réflexes s'approchant quelque peu du jeu de l'imagination. Dans le schéma des réflexes cérébraux, nous avions déjà une base suffisante pour les reproductions mnésiques et associatives, mais les formations nouvelles restaient encore sujettes à caution. Le développement des « complexus » chez les déments précoces nous donne raison à cet égard. Si telle est la faculté créatrice d'un cerveau malade, si telle est encore sa puissance dans la reproduction spontanée des réflexes, quelle ne doit-être l'étendue de ce phénomène dans les conditions de la vie normale ! Le développement des idées de grandeur ou de persécution explique non seulement l'essor naturel de l'inspiration, mais encore les formes les plus abstruses du symbolisme poétique. Le mécanisme est le même, mais, chez le poète, il reste adapté aux conditions de la vie réelle. Il en reçoit aussi bien l'impulsion que le contrôle. Étudier ce phénomène dans ses diverses manifestations sera l'œuvre de demain. Pour le moment, bornons-nous à reconnaître comme Maeder l'a fait au sujet des démences, que la psychologie de l'imagination a trouvé ici la base qui leur manquait et va enrichir, à son tour, l'étude objective de la pensée.

N. Kostyleff.

LE RAISONNEMENT PAR L'ABSURDE
ET LA MÉTHODE DES RÉSIDUS

Les psychologues qui analysent l'œuvre de l'esprit en train de raisonner ne s'attachent guère à discerner les divers modes de raisonnement mais bien plutôt à marquer l'analogie entre le travail de l'intelligence qui déduit et l'effort de l'intelligence qui induit. Ne semble-t-il pas légitime, par conséquent, en se plaçant à un point de vue logique cette fois, de chercher à manifester la parenté des procédés employés par l'esprit pour ramener à ses lois essentielles la diversité rebelle du donné? Plusieurs auteurs contemporains l'ont tenté qui n'ont jamais été cependant, et à bon droit, jusqu'à confondre entièrement ces différentes démarches particulières. C'est en nous conformant à leur attitude, mais en nous cantonnant sur un terrain très précisément délimité, que nous voudrions présenter quelques brèves remarques sur le genre de démonstration connu en mathématiques sous le nom de réduction à l'absurde, et dont il a été parlé à plusieurs reprises dernièrement dans la *Revue Philosophique*[1].

I

1° Du raisonnement par l'absurde on connaît la définition traditionnelle. Empruntons-en l'exposé classique à la *Logique* de M. Rabier, par exemple : « Au lieu de supposer la vérité de la proposée et d'en déduire les conséquences, on peut supposer la vérité de la contradictoire à la proposée. On déduit alors les conséquences de cette contradictoire. Or, dès que l'une de ces conséquences est reconnue fausse, la fausseté de la contradictoire est démontrée... et la vérité de la proposée est par là même démontrée en vertu de cet axiome que, de deux *contradictoires* toujours *l'une* est fausse *l'autre* vraie. » (Rabier, *Logique*, p. 306). On trouverait une conception semblable dans les traités de méthodologie mathématique spéciaux. (Cf. par exemple,

1. Cf. *Revue philosophique* : *a*) septembre 1910 : Luquet, L'induction en mathématiques; *b*) janvier 1911 : R. Goblot, L'induction en mathématiques; *c*) avril 1911 : Luquet, Mathématiques et sciences concrètes.

Dauzat, *Méthodologie*, p. 10, §111). Et c'est à elle encore que se réfère, M. Goblot lorsqu'il écrit (*Revue Philos.*, 1911, p. 70) dans un paragraphe qui est à lire en entier, entre autres cette phrase : « ... pour démontrer *une* proposition par la réfutation *d'une autre*, il faut de toute nécessité qu'elles soient rigoureusement contradictoires entre elles. »

2° Contre cette interprétation M. Luquet (*Revue Phil.*, 1911, p. 413) nous paraît s'élever à bon droit, mais sans indiquer suffisamment à notre sens en quoi consiste toute la *virtus probandi* de la démonstration *ab absurdo*.

a) Tout d'abord déclarer que la proposée se prouve par l'absurdité ou la fausseté de la contradictoire, c'est admettre que contradictoire il y a. Or qu'est-ce qu'une contradictoire? Une proposition qui diffère d'une autre à la fois en quantité et en qualité. Mais en mathématiques, il n'y a ni quantité ni qualité des jugements; on trouve des identités ou non identités, des égalités ou des inégalités. Et ce caractère, sur lequel on a de nos jours tant insisté, est cause que la démonstration en cette science loin de se faire par subsomption procède au moyen d'une série de substitutions; n'oublions pas que M. Goblot lui-même (Cf. *Essai sur la classification des Sciences*) fait avec force cette constatation et s'en sert très justement pour établir la différence qu'il y a entre la déduction syllogistique, si vite stérile, qui va du général au particulier et la déduction mathématique, indéfiniment féconde, qui s'élève du spécial au général : c'est-à-dire dans l'ordre inverse de la logique de classe.

b) Confronté d'autre part avec les faits, la définiton usuelle du raisonnement par l'absurde soulève une autre difficulté dont M. Luquet ne s'est peut-être pas rendu compte. Il croit encore, en effet, que l'on se trouve en face de *deux* proprositions *seulement* : à la vérité, il les entend à sa façon : « il faudrait, dit-il, au lieu de *deux* propositions contradictoires dire deux propositions telles que la fausseté de l'une entraîne la vérité de l'autre et réciproquement (en logique symbolique : $aa' = o$, $a + a' = 1$). »

α) Mais dans ce cas, M. Goblot n'est-il pas fondé encore à lui demander sur quoi s'appuie cette exclusion réciproque? A quoi sert d'affirmer « que la logique formelle scolastique reconnaît comme procédé pour démontrer une proposition par la réfutation d'une autre, non seulement l'opposition des contradictoires, mais aussi celle des subcontraires »? S'il n'y a pas en mathématiques de contradictoires, il n'y a pas davantage de subcontraires.

β) N'est-ce pas une erreur manifeste surtout de faire résider tout le nerf de la réduction à l'absurde dans ce simple jeu de bascule entre deux propositions et deux seulement? Déjà une note de la même page 306 de la *Logique* de M. Rabier nous donne singulièrement à réfléchir. Il s'agit d'un exemple du raisonnement en question et l'auteur

s'exprime ainsi : « Il faut remarquer que la contradiction peut renfermer plusieurs cas différents. Soit cette proposition : A = B ; la contradictoire renferme deux cas : A est plus grand que B, A est plus petit que B. *Chacun de ces cas doit être considéré successivement.* C'est seulement la fausseté des deux ensemble, qui prouve la vérité de la proposée. » — Nous voici en grand embarras : la proposition à démontrer n'aurait plus ici une contradictoire mais *deux* contradictoires parfaitement légitimes ; comment expliquer cette anomalie? Et quel rapport logique non encore dénommé peuvent bien soutenir entre elles ces deux contradictoires d'une même troisième? Qu'est-ce à dire sinon qu'il paraît impossible d'introduire dans un raisonnement portant sur des notions du réel la notion de contradictoire et que celle-ci doit, suivant l'indication très exacte du *Vocabulaire de la Société de philosophie*, (p. 195, note) « être réservée à la logique formelle » ? Et dans ce cas, où trouver le ressort apodictique du procédé qui nous occupe?

3° En réalité ce n'est pas *exceptionnellement* et dans le seul exemple cité par M. Rabier qu'il existe plus de deux propositions, plus de deux « hypothèses » dirions-nous déjà. En effet, les rapports de quantité (numérique ou spatiale) se présentent toujours sous trois formes : plus petit, égal, plus grand, et l'un de ces cas ne peut être posé que par l'exclusion des deux autres. Cela est évident quand il s'agit de prouver l'égalité (ou en géométrie la coïncidence), par exemple lorsqu'on démontre dans la théorie de la racine carrée que le chiffre trouvé pour le résultat, n'est ni trop grand ni trop petit. Aussi, chose étrange, dans la même *Méthodologie* de Dauzat, on trouve un exemple de raisonnement par l'absurde qui offre précisément d'une manière frappante cette trilogie hypothétique (*Méthodologie*, p. 861) : « Entre les deux arcs considérés, écrit l'auteur, *il ne peut y avoir que trois relations possibles de grandeur* : ou l'arc AMB est égal à l'arc CND, ou il est plus grand, ou il est plus petit.... De l'absurdité de ces deux suppositions (les deux premières), il s'ensuit donc que la troisième seule est admissible ».

Toutefois, la considération du cas égalité est *en fait* souvent rendue inutile, supprimée par les conditions mêmes du problème, ou cette hypothèse se trouve dissimulée parce que peu intéressante quand le débat est entre plus petit et plus grand. Mais toujours elle existe *en droit* et logiquement au même titre que les deux autres. Dans l'exemple que cite précisément M. Luquet au sujet du parallélisme de deux perpendiculaires à une même droite, on découvrirait aisément le cas sous-entendu où elles coïncideraient : seulement il n'intéresse pas présentement, car il ne saurait faire surgir la propriété (parallélisme) qu'il s'agit de reconnaître à cette figure; son élimination est faite *ipso facto* et sans qu'on ait la peine de recourir à un raisonnement.

Ajoutons enfin, ce qui est plus frappant encore, que dans beaucoup

de cas, comme dans les problèmes de lieux un peu compliqués tels qu'on en trouve en géométrie analytique, ce sont quatre et jusqu'à cinq hypothèses qui se présentent légitimement et qu'il faut successivement écarter.

II

Cet aspect sous lequel s'offre à nous le raisonnement par l'absurde ne nous permet-il pas de le considérer à un point de vue où il nous soit facile de le rapprocher d'une des méthodes expérimentales, non pas certes de la méthode de différence, comme le veut M. Luquet, mais de celle des résidus?

1° En mathématiques, on montre que 2, 3, 4, hypothèses sont possibles mais fausses et qu'une seule subsiste qui doit être vraie; dans la recherche de la cause résiduelle on fait voir que de 2, 3, 4, 5, etc., antécédents possibles d'un fait *a*, soit par ex. A B C D H K M, successivement B C D H K M doivent être éliminés comme vraiment étrangers à *a* et sans action sur lui et l'on conclut alors que seul A doit être regardé comme l'antécédent vrai de *a* (à condition bien entendu de s'assurer, à cause du danger de la composition des causes, que le groupe de B C D H K M réunis, est également sans effet sur lui).

2° Cette interprétation nous délivre aussitôt de la longue procédure syllogistique (syllogisme disjonctif suivi de syllogisme hypothétique à laquelle M. Luquet ramène le raisonnement par l'absurde, comme s'il était encore possible de parler de syllogisme au sens exact du mot, dans l'ordre de la grandeur mesurable.

Surtout elle nous fait en quelque sorte toucher du doigt les rapports entre la réduction à l'absurde et la méthode des résidus.

a) On s'explique maintenant, en effet, que dans cette dernière on invoque pour l'élimination des hypothèses à rejeter aussi bien la garantie du raisonnement que celle de l'expérience.

b) On comprend également qu'elle ait pu être, à juste titre, considérée par les logiciens, non pas tant comme une méthode particulière sur le même plan que les autres modes de raisonnement expérimental (accord — différence — variations), que comme nécessaire à ceux-là même qui l'impliquent sans conteste (cf. Rabier, *Logique*, p. 134 et 135).

c) On saisit nettement, enfin, l'analogie que présente le degré imparfait de certitude offert par le raisonnement *ab absurdo* et la méthode des résidus. — Dans l'un on sait que la proposée est vraie mais uniquement parce que les autres jugements possibles sont faux et sans qu'il y ait moyen de discerner les raisons intrinsèques de sa vérité. — Indirecte également est la preuve dans la méthode des résidus. Si A doit être regardé comme la cause de *a* c'est pour cette seule raison

que tous les autres antécédents reconnus possibles ont été écartés; mais la liaison même de A a demeuré obscure et l'on ignore l'influence précise de A, son mode de causation.

III

1° Est-ce à dire cependant que nous assimilons purement et simplement au raisonnement mathématique considéré, la preuve expérimentale dont nous parlons? Allons-nous confondre, sur ce point même, la déduction avec l'induction?

a) Malgré que nous ne l'enfermions pas dans le formalisme d'une opposition des contradictoires et que nous reconnaissions qu'en mathématiques « on avance », on fasse des progrès réels, nous ne saurions assimiler cette généralisation à une marche inductive. Les affirmations si nettes de M. Goblot sur ce point (Classification des sciences, *Rev. Phil.*, janvier 1911) nous semblent décisives : nous voudrions simplement les confirmer en ce qui concerne l'objet restreint de notre actuelle discussion.

b) On ne saurait, en effet, identifier deux formes de raisonnement parce qu'elles ont même résultat (généralisation) : ce serait singulièrement négliger le fond solide des choses pour l'apparence, et c'est ici bien moins l'aboutissement de fait que le soutien rationnel de la preuve et le mode de liaison interne qu'il faut regarder.

Or, dans le raisonnement par l'absurde, essentiellement déductif, *d'abord* l'élimination des hypothèses à écarter se fait uniquement par une série d'analyses conçues à la façon ordinaire, *ensuite et surtout* les différents cas possibles sont tous déterminés *a priori* par une sorte d'intuition et de telle sorte qu'on est assuré de n'en oublier aucun. Les notions mathématiques, en effet, sur lesquelles on opère, ont été de la part de l'esprit l'objet d'une reconstruction quand elles n'ont pas été entièrement créées par lui, et se prêtent en quelque sorte aux lois logiques qui les ont pénétrées. D'où la sécurité presque absolue du raisonnement par l'absurde qui est une déduction précisément parce qu'à tous les stades de son processus il a été à peu près entièrement soumis aux exigences logiques.

Au contraire, quel n'est pas le doute qui frappe les conclusions de la méthode résiduelle, en tant qu'on les peut ériger en loi inductive? Tout *d'abord*, dans l'opération qui a pour but de rejeter les hypothèses non fondées, il faut avoir recours à l'expérience, et accepter parfois ses résultats bruts. *Ensuite* et *surtout* c'est dans l'ordre des faits qu'il faut chercher les antécédents possibles, et comme l'immensité du donné est illimitée (il y a tout l'avenir par ex.) on n'est jamais sûr d'avoir obtenu une énumération complète, ni réalisé une exclusion totale, car on se heurte à une matière rebelle à l'intelligibilité.

2° *a* Il n'est pas sans intérêt toutefois de remarquer que l'opposition, dont nous venons de signaler l'importance, n'est pas absolue et que, si dans la réduction à l'absurde l'esprit opère surtout avec ses propres ressources et dans la méthode des résidus avec principalement le secours de l'expérience, du moins, en mathématiques même, il se trouve déjà avoir affaire au réel. Ainsi, à l'aide de notre exemple particulier, nous saisirons une parenté plus profonde entre déduction et induction qui représentent l'effort inégalement heureux et plus ou moins malaisé de l'esprit pour s'assimiler les choses. Ce n'est que dans le formel que s'applique intégralement la formule, A est A, d'ailleurs stérile en ce domaine, du principe d'identité; là seulement on peut parler de contradiction absolue et d'exclusion parfaite de A par non A; mais dès qu'on pénètre si peu que ce soit dans ce qui n'est plus l'abstrait, le vrai et le faux ne s'opposent plus aussi visiblement, mélangés qu'ils sont pour ainsi dire et dissimulés sous le devenir des apparences. La vérité ne peut plus être saisie purement et simplement par sa divergence radicale avec l'erreur, mais doit être tirée, extraite, séparée avec effort des formes diversifiées du faux, comme les pépites d'or pur de la terre vile.

b) Or dans les mathématiques déjà l'esprit rencontre des éléments hétérogènes à sa nature : définitions suggérées par objets d'expérience; postulats; recours nécessaire à une mise en contact des êtres géométriques pour en faire surgir les propriétés; appel à l'intuition. Les mathémathiques en un mot « ne sont pas une simple promotion de la logique » et leur « intelligibilité, comme dit Boutroux, implique quelque modification de l'intelligibilité logique », ainsi qu'il apparaît déjà au caractère de généralisation si frappant de cette science. Et voilà pourquoi y est rompue la belle simplicité du principe de contradiction; certes il demeure le ressort dernier de toute pensée qui s'efforce avec plus ou moins de succès et de peine, de grouper les diverses apparences du faux et de les opposer en bloc à ce qui doit demeurer vrai. On y réussit assez aisément dans les sciences de la quantité, plus difficilement dans celles de la nature, où les antécédents sont multiples. En tout cas ce n'est qu'*idéalement* dans une science réelle qu'il y a opposition stricte du vrai et de son contraire, et l'équivalent véritable de ce procédé formel est l'élimination progressive des possibles entachés d'erreur qui devient de plus en plus pénible et imparfaite à mesure qu'on avance davantage dans le concret.

c) Toute science est à des degrés divers à la fois science de l'esprit et science de la nature, et cela est vrai de la physique même. Le savant qui étudie le monde ne connaît pas de fait vraiment brut, entièrement indépendant d'une interprétation subjective, « pas de phénomène, écrit Duhem, dont on puisse dire absolument qu'il est réel » « peu nous importe, ajoute encore Poincaré, que l'éther existe réellement, c'est l'affaire des métaphysiciens; l'essentiel pour nous c'est que tout

se passe comme s'il existait ». De là vient qu'il est possible d'appliquer à ce monde, déjà en partie informé par nous, les exigences intellectuelles, d'envelopper le divers innombrable dans les rets de notre logique. Que rien ne passe au travers des mailles de ce filet, cela reste douteux, et ainsi s'explique le peu de certitude de la méthode des résidus. Surtout que le consensus des faits qui y sont retenus ne donne point naissance à des propriétés nouvelles que chacun isolément ne possédait pas, voilà qui est peu probable quand on réfléchit qu'il y a continuité spatiale et temporelle et que la matière vivante, aussi bien que la solidarité sociale, ne laissent pas d'offrir des caractères originaux; d'où la nécessité, déjà signalée, où l'on se trouve dans la recherche de la cause, de compléter la méthode des résidus par l'une des autres, par celle de différence en particulier. La complexité et la hardiesse scientifiques sont donc ici beaucoup plus grandes qu'en mathématiques, et la réduction à l'absurde constitue, en fin de compte, une sorte de méthode résiduelle idéale, type exact dont s'éloignent, avec des déviations diversement accentuées, les applications qu'on rencontre dans les sciences de la nature. Ce mode de démonstration indirect est comme le trait d'union mi-abstrait, mi-concret, entre la pure nécessité logique et le procédé inductif véritable. Ne trouverait-on pas facilement dans cette manière de le comprendre, un moyen de résoudre le « dualisme logique » dont M. Goblot lui-même nous entretient dans un des chapitres de début de sa classification des sciences? Et n'est-ce pas une interprétation que pourrait accepter la nouvelle école intuitionniste, dans laquelle on rappelle si volontiers les idées de Descartes sur l'unité et l'indivisibilité de l'esprit qui se manifestent par le développement de toutes les sciences?

P. Berrod.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

C. Ranzoli. — Il linguaggio dei Filosofi. Discussioni e ricerche. 1 vol. in 8, 251 p., Padova, Drucker, 1911.

Les philosophes, dit M. Ranzoli, ne peuvent pas vivre dans l'isolement absolu, dans la solitude intellectuelle. Ils prennent de plus en plus connaissance des liens qui les unissent entre eux et qui les unissent à la société des hommes. Leur pensée même ne leur appartient pas exclusivement. De là le besoin d'un travail commun, d'une coopération. Il faut que les philosophes sachent ce que l'on fait dans le champ de la science et dans le champ des spéculations, et suivent de près les grands courants de la pensée contemporaine. Mais pour s'unir aux autres il faut parler le même langage qu'eux, pour comprendre la pensée, il faut comprendre les mots. Si les philosophes veulent éviter de s'enfermer chacun dans ses pensées ou dans ses rêves, il faut qu'ils aient un langage commun et qu'ils commencent par s'entendre sur le sens des termes.

C'est ce qu'ils ont voulu faire dans ces dernières années. Plusieurs auteurs ont essayé de fixer le vocabulaire spécial nécessaire à la philosophie comme à toute science. Le nombre de ces tentatives, l'accueil qui leur a été fait prouvent qu'elles répondaient à un besoin réel. L'auteur en examine quelques-unes des plus importantes. Mais nous nous en tiendrons ici aux considérations générales qui l'ont inspiré.

L'utilité d'un langage net et précis ne peut être contestée, et il est sûr qu'une certaine anarchie règne dans la terminologie philosophique. Le même mot peut prendre des sens opposés, le même fait peut être désigné par des mots très différents. Ce fâcheux état de choses reconnaît d'après M. Ranzoli, plusieurs causes : d'abord l'isolement dans lequel ont vécu les philosophes dans le passé, puis le caractère simple et primitif de beaucoup de données sur lesquelles travaille la philosophie, enfin du caractère abstrait et de la complexité des problèmes qu'elle étudie et que leur nature dispose à être traités et résolus des façons les plus diverses.

L'obscurité et l'incertitude du langage philosophique ont deux

graves conséquences. Elles découragent ceux qu'il faudrait initier, elles éloignent les profanes qui pourraient et devraient se maintenir en contact avec la pensée philosophique. Et d'autre part elle rend souvent difficile aux initiés mêmes de se comprendre entre eux.

Seulement « vouloir fixer la terminologie philosophique de façon à ce que chaque mot prenne... une valeur précise et constante, quelle que soit l'école ou le système qui l'emploie, serait une entreprise absurde et sans espoir, contradictoire avec l'esprit même de la spéculation philosophique : ce serait en somme, vouloir accorder tous les philosophes dans le même système et dans les mêmes doctrines. »

La situation est assez délicate. Si l'accord est possible et désirable, il ne peut consister que dans la fixation du sens fondamental et légitime des mots les plus usités. Il n'y a de remède que dans des vocabulaires techniques inspirés de critères scientifiques et conduits avec une méthode rigoureuse.

Mais la question est de savoir quels seront ces critères et quelle sera cette méthode. Il faut exclure de la composition d'un dictionnaire moderne « les critères dogmatiques, subjectifs, unilatéraux dont les dictionnaires du temps passé nous montrent les exemples. » Il faut éviter la domination d'un système déterminé, la polémique avec les doctrines opposées. Il faut se tenir au-dessus de tout système préconçu, en dehors de toute école, dissimuler autant que possible sa propre personnalité. En partant de là, deux méthodes différentes peuvent être adoptées, selon le but que se propose l'auteur du dictionnaire, selon que ce but est didactique ou critique, selon qu'il veut faciliter la compréhension des termes employés par les philosophes et la compréhension des textes, ou bien fixer pour l'avenir, dans la mesure du possible, le sens légitime et fondamental des mots de la langue philosophique.

Dans le premier chapitre de son livre et après ces explications générales, l'auteur examine et critique divers dictionnaires philosophiques, quelques-uns d'autrefois, la plupart modernes ou contemporains. Ensuite, dans une série d'études distinctes, il étudie diverses questions au point de vue du sens des mots. Ce sont d'abord les formes historiques de l'idéalisme et du réalisme. Il y montre comment l'idéalisme et le réalisme peuvent tantôt s'opposer très nettement et tantôt se rapprocher et même se confondre. Il y note aussi que l'on ne peut même pas s'entendre sur la dénomination des systèmes. Car « il est bien vrai que quand un système, après la mort de son auteur, devient un élément de l'histoire de la philosophie, il s'est définitivement formulé, il est ce qu'il est et ne peut changer ; mais ils changent toujours, les philosophes qui le jugent, et qui, en le jugeant, se placent toujours au point de vue de leur propre doctrine. Or un même système peut être l'objet d'autant d'appréciations différentes qu'il y a de points de vue d'où il est examiné, et comme l'appréciation s'exprime aussi dans la façon de le nommer, il est naturel que le

même système puisse être nommé de façons différentes et opposées. » L'anomalie du langage philosophique n'est donc pas l'effet d'une indiscipline accidentelle, mais un mal inévitable, inhérent à la nature des choses.

Vient ensuite une étude sur l'agnosticisme. L'auteur trouve pour ce mot trois significations fondamentales, mais il estime qu'on ne peut légitimement l'employer que pour désigner « cette spéciale et moderne solution réaliste du problème de la connaissance, qui consiste à exclure de la catégorie de la connaissance ce qui entre dans celle de l'existence », à poser comme réelle une existence dont nous ne pouvons rien savoir. Cette forme générale de l'agnosticisme peut être subdivisée en formes plus spécialisées.

Dans le chapitre suivant M. Ranzoli se demande si le mot de Dieu peut convenir à un être impersonnel. Il discute l'opinion de Mac Taggart, qui voudrait si l'on n'admet pas un Dieu personnel, substituer au mot : Dieu, le mot : absolu. Il faudrait alors dit M. Ranzoli, pour toutes les notions fondamentales de la philosophie abandonner l'ancien nom pour en prendre un nouveau. En effet l'idée commune et l'idée scientifique ou philosophique ne sont pas identiques. Ame, bien, hasard, cause, conscience, énergie, force, idée, espace, temps, etc; tous ces mots accompagnent des conceptions bien différentes selon qu'ils sont employés dans le langage commun et dans le langage scientifique ou philosophique. Mais alors il faudrait créer pour les philosophes une sorte de langue sacrée, inintelligible aux profanes et source perpétuelle d'équivoques et de discussions même entre les initiés. Car les philosophes non plus n'ont pas des idées communes invariables. Sans doute un travail de reconstruction du vocabulaire s'accomplit sans cesse, mais il ne faut pas vouloir le hâter artificiellement, d'autant plus qu'on lui doit pour une bonne part les accusations d'obscurité portées contre la philosophie.

L'auteur étudie ensuite le hasard. Il y trouve quatre significations fondamentales. La première est la signification vulgaire et implique l'absence de la nécessité, la seconde, la signification métaphysique, comporte l'absence de finalité, la troisième, signification mathématique, l'absence de proportionnalité causale, la quatrième, signification scientifique, impossibilité de la prévision. Cette impossibilité est d'ailleurs l'élément commun de toutes les conceptions du hasard. Mais elle s'étend plus loin que le hasard, car elle peut se rapporter à des conditions de connaissance purement individuelles et temporaires.

L'auteur examine enfin le fidéisme dont le nom, d'abord précis, a pris ensuite un sens étendu et vague. Il termine son livre par de nouvelles considérations sur la terminologie philosophique, et revient à quelques-unes de ses assertions. Il affirme de nouveau que l'accord parfait, la stabilité absolue de la valeur des mots sont des choses irréalisables. Une précision de ce genre ne peut être atteinte que par

quelques sciences comme les mathématiques. C'est nous qui créons leur objet et qui établissons, par convention, le sens des mots employés. Le cas des sciences de la réalité est bien différent. La notion de l'espèce, par exemple, est pleine de difficultés. Dans les sciences morales et philosophiques, la confusion est encore plus grande à cause de la complexité et de l'extension de leurs objets et le même terme peut avoir, non pas deux mais dix significations différentes. Un accord complet serait possible et très désirable seulement dans cette partie de la terminologie philosophique qui concerne la logique et la méthodologie. Les opérations mentales, les abstractions d'objets idéaux qu'elle nomme sont notre œuvre comme les opérations mathématiques et les symboles qui les expriment. Induction, déduction, critérium de la vérité, voilà des mots dont le sens pourrait être précis et accepté par tous, et cependant on n'a même pas pu en arriver là.

Le livre de M. Ranzoli est clair et judicieux, l'auteur y montre de la finesse et parfois de la pénétration. On y voudrait quelquefois plus de force, une composition plus serrée, des conclusions plus nettes. Tel quel, il est agréable et intéressant. Et l'idée principale de l'auteur est juste. Le langage philosophique ne peut être rigoureusement et définitivement fixé. Chaque philosophe fait des rapprochements et des distinctions, des synthèses et des analyses qui doivent évidemment l'amener à modifier le sens des mots traditionnels, s'il veut éviter de se créer un langage tout neuf, et de n'être ni lu, ni entendu si peu que ce soit. Que l'on puisse s'accorder en certains cas sur quelques points, sur le sens de certains termes très abstraits, cela même est difficile. Au moins faut-il se contenter de peu. L'induction et la déduction, pour reprendre les exemples de M. Ranzoli, n'ont pas un sens si défini que tout le monde le puisse accepter, si l'on s'en tient à des généralités bien vagues. On tomberait peut-être d'accord que l'un et l'autre mot désignent des modes de raisonnement, encore y pourrait-on voir des modes de sentir et des façons de vivre.

Au reste il n'y a rien là qui soit absolument spécial à la philosophie. Un mot quelconque ne désigne jamais tout à fait la même chose pour une personne ou pour une autre. Le mot est rattaché pour chacun de nous à un ensemble d'idées, d'impressions, de sentiments, d'images qui lui appartient en propre et n'appartient à personne d'autre. Le mot poupée ne désigne pas du tout la même chose pour la petite fille qui reçoit des étrennes et pour le grand-père qui les donne. Un triangle n'est pas le même pour un ignorant et pour un mathématicien, et même, je pense qu'il n'est pas absolument la même chose pour des mathématiciens différents. Mais il y a dans tous ces divers amalgames d'états psychiques qui constituent le sens que prend un mot pour chacun de nous une partie commune ou semblable, une partie assez essentielle et assez importante pour permettre la vie en commun relativement harmonisée, les échanges sociaux, les relations

interpsychiques. Cela suffit à notre vie imparfaite et incohérente.

Cela suffit aussi à peu près à la philosophie. Elle continue à vivre et à se transformer malgré l'imperfection du langage, ou plutôt à cause de ses caractères d'indécision et d'imprécision. Sans doute il y a là un écueil à éviter. Mais il est difficile de donner des moyens généraux pour y parvenir. C'est l'affaire de l'écrivain ou de l'orateur, lorsqu'il donne aux mots un sens nouveau, de s'arranger pour que le contexte puisse suggérer à ses lecteurs ou à ses auditeurs l'ensemble d'idées qu'il entend lui faire représenter. Et c'est aussi l'affaire des auditeurs et des lecteurs de ne pas s'attacher obstinément aux idées qu'éveillaient auparavant en eux les mots employés, et de chercher le nouveau sens qu'ils ont pu prendre. Que de pareilles opérations doivent entraîner fatalement un grand nombre d'erreurs, d'incompréhensions, de méprises, de discussions inutiles et d'indignations hors de propos, il faudrait bien peu connaître l'homme pour en douter. Mais on ne peut les éviter complètement et quand on a fait ce qu'on a pu pour en amoindrir le nombre et l'importance ou même, ce qui est souvent possible, pour les utiliser, il faut bien en prendre son parti. Elles sont la condition nécessaire de la vie intellectuelle de l'humanité, et il est permis de les trouver préférables à l'arrêt de cette vie ou à sa cristallisation définitive.

Fr. Paulhan.

II. — Théorie de la connaissance.

Dr Gustave Le Bon. — Les opinions et les croyances. Genèse. Évolution. 1 vol. in-12 de la *Blibliothèque de Philosophie scientifique.*, Paris, Flammarion, 340 p.

« Les hasards de la vie m'ayant conduit, déclare l'auteur, à explorer des branches assez variées de la science pure, de la psychologie et de l'histoire, j'ai pu étudier les méthodes scientifiques qui engendrent la connaissance et les facteurs psychologiques générateurs des croyances. La connaissance et la croyance c'est toute notre civilisation et toute notre histoire. » (p. 10). Cette citation nous paraît donner une image fidèle du livre en 340 pages que nous présentons au lecteur. Dans son étude de la formation et de l'évolution des opinions et des croyances, l'auteur explore en effet et un peu au hasard toute notre civilisation et toute notre histoire. Il est bien loin pourtant d'épuiser ce sujet si intéressant, et s'il y a rêvé « bien des années sous des cieux divers », « perdu parmi les piliers gigantesques des temples aux architectures étranges, reflétés dans les eaux majestueuses du Nil ou édifiés sur les ruines tourmentées du Gange », il est regrettable peut-être qu'il y ait si peu rêvé en compagnie des philosophes et des psychologues qui

ont avant lui et d'ailleurs sous des cieux moins divers réfléchi sur la même question.

Les deux premiers chapitres sont une revue ultra-rapide et sommaire des méthodes de la psychologie (p. 11-17), des « grands ressorts de l'activité des êtres; plaisir et douleur » (p. 18-26) des « variations de la sensibilité » (p. 18-34). Le chapitre III dont on voit davantage le rapport avec le sujet et qui traite du conscient et de l'inconscient (p. 35-41) est encore conçu sous forme d'énumération. La dernière remarque, qui en est sans doute la conclusion, n'étonnera pas le lecteur : « L'inconscient nous domine souvent, nous aveugle toujours. » Le chapitre suivant énonce, sans laisser soupçonner l'existence de discussions à ce sujet, que le sentiment est une chose et que la raison en est une autre. Il faudra donc distinguer entre le moi intellectuel et le moi affectif, et on découvrira trois éléments dans ce dernier : émotions, sentiments, passions (42-54). Tout cela encore est plus sommaire que nouveau. Il en est de même des 6 pages qui suivent sur le caractère et des 9 autres qui leur succèdent sur la personnalité. Au cours de ces pages nous apprenons que « les grandes passions sont rares » (p. 50) « qu'une haine non entretenue ne subsiste pas » (p. 52), « que l'intelligence est caractérisée par la capacité à réfléchir d'où découle celle de raisonner, c'est-à-dire de saisir en suivant certaines règles les rapports visibles ou cachés des choses » (p. 53), et enfin que les illusions ont une puissance qui les rend dangereuses parce que la raison ne les influence pas ».

Voilà pour l'étude du « terrain psychologique des opinions et des croyances ». Voici maintenant pour celle des formes diverses de logique les régissant. Il y a d'abord la logique biologique qui domine tous les phénomènes de la vie organique. Il y a ensuite la logique affective et collective, puis la logique mystique qui diffère de la précédente en degré et non en nature. « Les animaux ne la connaissent pas alors qu'ils possèdent un grand nombre de nos sentiments. » (p. 92). Enfin et tardivement apparaît la logique rationnelle qui est créée non par la nature mais contre elle. Avec cette étude si attachante des diverses formes de logique on pourrait se croire au cœur du sujet. C'est toujours cependant la même rapidité et la même banalité que précédemment. On ne se douterait guère que toutes ces questions ont été agitées déjà par des psychologues éminents ou par des sociologues et qu'elles soulèvent une foule de problèmes. On voudrait rencontrer là les thèses si intéressantes de M. Ribot et de M. Lévy-Brühl. Mais l'auteur explore plutôt le monde et les journaux que les livres. Les exemples, très divers, et les anecdotes ne manquent pas. Mais les discussions de théories font presque totalement défaut.

Le livre suivant qui traite du conflit des diverses logiques n'est pas plus approfondi. La plupart des affirmations sont banales. Quelques autres sont sans doute hâtives et demanderaient à être *conclues* et non simplement *affirmées*. Il y a des gens qui pensent que ce sont les

idées et non les passions qui mènent le monde. Peut-être se trompent-ils? En tout cas il est sans doute téméraire de poser comme évident que les idées n'agissent que très peu sur les sentiments. C'est pourtant ce que fait l'auteur. Sommes-nous donc si peu cartésiens et avons-nous si complètement perdu l'amour des idées claires et distinctes? Si les idées ont si peu d'importance, pourquoi attachons-nous tant de prix à l'éducation qui représente la domination de l'idée, et tant de valeur aux formules qui sont le triomphe de notre esprit concis et rationnel? Toutes ces questions appelaient un examen approfondi. Et ce n'est pas parce que le problème central des rapports de l' « affectif » et du « rationnel » apparaît un peu au hasard en plusieurs endroits du livre que l'auteur pouvait se contenter de le résoudre chaque fois de la façon la plus sommaire. Quant à la conclusion ou plutôt à l'affirmation dernière de cette quatrième partie que nous analysons, elle est trop certaine vraiment pour soulever quelque objection : « Trop de logique affective conduit à céder sans réflexion à des impulsions souvent funestes. Trop de logique mystique engendre les existences religieuses. Trop de logique rationnelle conduit au doute et à l'inaction » (p. 128).

Le livre V énumère les facteurs internes et les facteurs externes des croyances individuelles (caractère, idéal, besoin, intérêt, passion, etc). et fait ressortir combien sont lourdes les « fatalités dont l'âme humaine est chargée ». Contre ces fatalités rien ne prévaut, ni la raison, ni, sinon très exceptionnellement, l'expérience. Les croyances sont solides comme des rocs. Rien n'agit sur elles. Dans le livre VI l'auteur continue à nous parler des opinions et des croyances, cette fois collectives. Même résumé sommaire que plus haut à propos des croyances individuelles. Et ainsi à chaque livre l'étude paraît recommencer au lieu de continuer. C'est proprement une revue composée de tableaux successifs. Le phénomène si intéressant de la croyance, au lieu d'être analysé, au lieu de naître et de se développer sous nos yeux, s'enrichissant successivement d'éléments nouveaux, est pris sans analyse, tel qu'il apparaît au sens commun, et promené de chapitre en chapitre. Ainsi il ne se développe pas mais change simplement de nom comme un personnage de costume. Il s'appelle successivement caractère, logique affective, logique mystique, croyance et, comme s'il s'identifiait à chacun de ces facteurs, et sans qu'on voie les rapports de participation qui le font en effet inséparable d'eux. Et les chapitres ne paraissant pas suffire à ce morcellement, les livres viennent à la rescousse Deux livres séparent les considérations sur le moi affectif de celles sur l'influence de l'intérêt et des passions sur la croyance! Est-il étonnant après cela que le lecteur n'ait à aucun degré le sentiment d'avoir vu se décomposer et se recomposer sous ses yeux cette notion si complexe de la croyance. Ajoutons que, même au point de vue du détail, l'étude est trop superficielle pour qu'il ait beaucoup appris.

Dans le livre VII qui étudie en réalité une seconde et non une

septième question, il est parlé de la propagation des croyances. Chemin faisant nous rencontrons sans doute plus d'une remarque intéressante. Mais combien tout cela perd à n'être pas plus méthodique et plus scientifique. Et puis là encore il fallait tenir compte de tout une littérature. La psychologie sociale n'a-t-elle pas étudié l'imitation et la mode, la psychologie pathologique la contagion mentale, et la sociologie les opinions collectives?

Ensuite l'auteur revient, à propos de la vie des croyances, à des considérations qui n'eussent pas sans doute été inutiles plus haut pour définir leur nature. En deux pages il résout une dernière fois la question du rapport et du conflit de la science et de la croyance. Et pas plus que précédemment il ne prend en considération, même pour s'y opposer, tout un mouvement de pensée contemporaine qui tend précisément à rapprocher ces deux modes de connaissance qu'il sépare. James et Schiller, même si on les désapprouve, méritent au moins l'honneur de la discussion. D'ailleurs d'autres penseurs, F. Rauh par exemple, sans aller aussi loin qu'eux, ont appuyé eux aussi sur la parenté de la connaissance théorique et de la connaissance pratique.

Sans s'embarrasser de ces divergences d'opinions, et après un appendice anecdotique sur les erreurs des savants, l'auteur revient, dans ses dernières lignes, sur son affirmation plus souvent répétée que prouvée : « Dans l'état actuel de nos connaissances trois ordres de vérités nous guident : les vérités affectives, les vérités mystiques, les vérités rationnelles. Issues de logiques différentes, elle n'ont pas de commune mesure. »

G. Davy.

II. — Sociologie.

Brugeilles (Raoul). — Le droit et la sociologie. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 162 p., Librairie Félix Alcan, 1910.

Cet ouvrage se compose, semble-t-il, de deux parties essentiellement différentes. Dans la première, l'auteur s'attache à reconstituer la sociologie en vue de faire rentrer le droit dans les phénomènes sociaux. Elle le conduit à une conclusion qui formule en quelques pages une critique radicale des procédés actuels et historiques de la constitution du droit et montre comment la sociologie permet d'en espérer la transformation.

M. Brugeilles débute par une analyse de la société. Il y distingue un corps (c'est-à-dire un matériel et un personnel) et une conscience. La conscience sociale est à ses yeux l'élément essentiel de la société

et par suite la théorie de la conscience sociale est l'objet propre de la sociologie.

Le sociologue doit étudier les rapports, restés jusqu'ici obscurs, entre la conscience sociale, les états de la conscience individuelle et l'inter-action des esprits. Quoique l'auteur se rattache, en partie au moins, à la tradition de Gabriel Tarde, il refuse d'identifier les phénomènes sociaux et les phénomènes interpsychologiques. « Les actions et les réactions de la conscience sociale avec une conscience individuelle ou un ensemble de consciences individuelles, abstraction faite dans ce cas des réactions mutuelles de ces dernières, constituent les phénomènes sociaux. Au contraire les actions et réactions mutuelles des consciences individuelles constituent les phénomènes interpsychologiques » (p. 122).

La conscience sociale est « un ensemble d'états psychologiques présents, unis par des phénomènes encore incomplètement connus d'abord entre eux, puis à des états psychologiques passés, pouvant même remonter à une période très reculée dans le temps, et recevant du fait de cette union une réalité qui la rend supérieure en durée, en intensité et en valeur à n'importe quelle conscience individuelle » (p. 90).

Ainsi entendue la conscience sociale a des catégories, l'Art, le Droit, la Religion, la Science (p. 92). « Il est possible abstraitement de ranger les phénomènes psychiques sous trois grandes catégories, sentir, comprendre, agir.... La Science réalise la perception, l'Art l'émotion, le Droit la volonté sociale. Les diverses catégories sociales correspondent, avec un certain agrandissement et une pureté plus considérables aux diverses classes de phénomènes psychologiques (p. 94).

Le phénomène social peut être défini « un phénomène psychique affranchi de l'espace et du temps individuels », ou encore « un phénomène psychologique plus étendu et d'une durée plus considérable et aussi plus dissocié » (p. 107).

La société étant une réalité, le but social est distinct des buts individuels. Une première classe de phénomènes sociaux sera constituée par ceux d'entre eux dont l'objet est la recherche de ce but social. Ce sont les phénomènes *téléologiques*. « Ils servent à la société à rechercher quel but immédiat ou lointain elle peut se proposer. Ils sont, par rapport à la conscience sociale, ce que la réflexion est à l'individu » (p. 109). Telle est avant tout la science « y compris la science idéale, ou métaphysique. » Tels sont aussi l'art, la religion et la morale.

Le but social connu, il faut qu'il soit communiqué aux individus. « Le phénomène social qui permet cette communication peut s'appeler *séméiologique*. Il est essentiellement constitué par les phénomènes linguistiques mais la langue n'est pas la seule forme où il se réalise » (p. 110).

Une troisième classe de phénomènes sont ceux par lesquels le but social est imposé aux individus. Ce sont les phénomènes *nomologiques*. Enfin « la société dispose d'autres phénomènes qui ont pour objet de réaliser le *but* ou les *buts* dont elle a pris conscience. Ce sont les phénomènes *technologiques* parmi lesquels les phénomènes économiques occupent une place d'honneur » (p. 111).

Il est maintenant aisé de découvrir la nature des phénomènes juridiques. Ils sont essentiellement « *nomologiques* ». Le phénomène juridique peut être conçu comme un revêtement dont s'orne tout phénomène social sous certaines conditions. En lui-même il est purement formel et ne revêt de réalité que grâce à un contenu économique, moral ou politique. Il est l'essence même du phénomène nomologique : il exprime les lois selon lesquelles les phénomènes sociaux évoluent et nous apparaissent. Le droit est donc identique à la sociologie abstraite en tant qu'elle est nomologique (p. 154-155).

Après avoir ainsi rattaché le droit à la conscience sociale et la théorie du droit à la sociologie abstraite, l'auteur se livre à une critique très vive du mode actuel de formation du droit. « Il est entièrement vicieux ». Le droit « s'élabore *spontanément* sous la pression des intérêts, des besoins, des passions et d'un idéal de justice vague et inconscient. Pour parvenir à sa formule, le procédé automatique et archaïque de la coutume a été dépassé. De nos jours il se formule par deux organes différents en valeur et en intensité : les parlements et la jurisprudence » (p. 157).

M. Brugeilles parle avec le plus grand mépris de la méthode législative des parlements. « L'incompétence juridique des législateurs, les majorités de hasard, les préoccupations politiques et électorales, la presque totale incompréhension du droit font de nos lois modernes des tissus de contradictions et d'hérésies juridiques » (p. 158). Quant aux magistrats « ils sont liés par l'interdiction de statuer réglementairement, de sorte que le seul organe vraiment compréhensif du droit est stérilisé volontairement » (*ibid.*).

Le remède consisterait à imposer au droit une méthode scientifique. Elle ferait abstraction « de tout ce qui constitue dans l'immense domaine de la doctrine, de la jurisprudence et du droit positif le caractère obligatoire des solutions qui y sont posées » (p. 159). En consultant le droit comparé et l'histoire du droit, nous serions instruits des conditions de généralité et de permanence des phénomènes juridiques. Bref, la science seule, en faisant usage de l'hypothèse et de la vérification, peut transformer le droit positif actuel.

Dans la pensée de l'auteur, la conclusion est sans doute la conséquence rigoureuse du livre. Au point de vue formel, nous reconnaissons qu'il en est ainsi et que les idées sont logiquement enchaînées. En est-il ainsi si nous examinons le fond même de la doctrine?

L'auteur a considéré le droit de deux façons bien différentes. Fait-il de la sociologie abstraite? Le droit est pour lui l'expression adéquate

d'une conscience sociale supérieure en valeur à toute conscience individuelle. Il est le phénomène *nomologique* essentiel, c'est-à-dire le moyen par lequel la société impose ses fins aux individus. M. Brugeilles n'a pas assez de dédain pour la valeur de l'individualité comparée à celle de la société. Il va jusqu'à réclamer un traitement « psychothérapique » pour les individualistes (p. 162). Mais, observe-t-il, les procédés de l'élaboration du droit chez les peuples qui passent pour avoir atteint le plus haut degré de liberté et de culture sociale? C'est ce droit qui devient l'objet de son mépris. Il tient le même langage que Spencer sur la *Sagesse collective* et sur les *Péchés* des législateurs. Il reprend pleinement confiance dans la valeur du jugement individuel et il trace à la société la voie qu'elle devrait suivre pour reconstituer son droit. Nous surprenons ici le secret d'une illusion fréquente chez les sociologues (au moins dans notre pays où non contents d'étudier les sociétés, ils prétendent encore leur conférer une sorte de divinité et d'infaillibilité.) Dès qu'ils observent les seuls faits sociaux observables, ceux de la société contemporaine, on les voit faire appel à l'avenir, accuser la réalité sociale donnée de faire fausse route et lui assigner au nom de leur science une autre voie. Mais quelle est la tâche de la science sinon de rendre compte de ce qui est? L'élaboration du droit par les parlements se fait sous la pression de passions, d'intérêts et de besoins. Mais ce sont-là des « conditions sociales ». Pourquoi donc élever la conscience sociale au-dessus de la raison personnelle!

GASTON RICHARD.

Miceli (**Vincenzo**). — LEZIONI DI FILOSOFIA DEL DIRITTO. 2 vol. (II et III) 367 et 424 p., Coopérative éditoriale universitaire, Palerme, 1909 et 1910.

Le nom de M. V. Miceli est connu de tous ceux qui s'intéressent aux rapports de la psychologie sociale et de la philosophie du droit. Nous avons successivement étudié dans cette revue sa *Psychologie du droit* et sa *Norme juridique*. Les deux volumes de *Leçons de philosophie du droit* dont nous présentons aujourd'hui une brève analyse contiennent le développement et l'application des mêmes idées aux problèmes sociologiques du droit, notamment aux relations controversées du droit objectif et du droit subjectif, du droit et de la justice, de la responsabilité intentionnelle et personnelle et de la responsabilité objective et collective. La technique juridique tient ici une place plus grande que dans les œuvres précédentes. L'étude conserve néanmoins un caractère général qui en rend la lecture accessible, attrayante même.

Nous devons nous contenter d'en dégager les idées fondamentales

tout en en recommandant la lecture à tous ceux qui, soucieux de se rendre compte du rapport entre les formes sociales et les états de conscience collective, n'acceptent cependant que sous bénéfice d'inventaire les thèses sociologiques accréditées en France par l'école objectiviste.

La source du droit doit être cherchée non exclusivement dans la conscience sociale de la justice mais dans celle des *idéalités* juridiques. Le législateur n'est pas ce personnage fictif que se représentait l'ancienne théorie du droit et qui exerçait on ne sait comment une sorte de maîtrise absolue sur la société. Il s'inspire inévitablement des mouvements de l'opinion publique, c'est-à-dire des états de la croyance collective. La justice en est le principal objet; mais, au regard de l'historien du droit, l'idée de justice est toujours modifiée ou obscurcie par des états émotionnels, par la notion de l'utilité sociale et même par celle de l'opportunité politique. Si l'idée de justice se montre au premier plan dans les phases où le droit existant subit des transformations rapides et profondes, les idées et les sentiments modificateurs ne tardent pas à s'y associer quand l'élaboration du droit devient plus paisible.

En raison de leur nature, les idéalités juridiques, qui ne sont au fond que des motifs d'action, tendent à se traduire en *normes juridiques, en droit objectif* (t. II, p. 183). La norme juridique, dont la loi est le spécimen parfait, est de toutes les normes sociales la plus rigide, celle qui vit le plus facilement d'une vie propre, distincte de la vie morale interne des individus. Il en résulte qu'elle est sujette à retarder sur son contenu, sur la conscience des besoins sociaux auxquels elle doit donner satisfaction. Le droit objectif, le commandement social n'est donc pas tout le droit (t. II, p. 192).

Par le fait même que les normes procèdent des idéalités juridiques, la théorie de la norme du droit doit se compléter par celle du droit subjectif, qui fait l'objet du troisième volume des *Lezioni.*

La règle de droit n'a de raison d'être que s'il y a des actions et des rapports à régler (t. III, p. 7). De là, le problème du *droit subjectif* ou du sujet agissant : il est lié au problème de la *volonté juridique* qui à son tour donne lieu à celui de la responsabilité (pp. 7 à 9).

De la norme résultent à la fois des obligations et des prétentions; le droit a donc deux aspects, l'aspect objectif et l'aspect subjectif, mais il n'y a pas entre eux cette contradiction qu'ont cru y voir en France l'école sociologique qui s'inspire de Comte et notamment son principal interprète, M. Léon Duguit. L'opposition du droit subjectif au droit objectif n'est pas, comme l'a dit cet auteur, une illusion métaphysique. C'est l'effet d'un ensemble de conditions historiques que Miceli ramène à trois : l'influence des peuples germaniques dont le droit, par opposition à celui des Romains, n'avait pas encore atteint l'âge de la norme légale spécifiée, l'influence du droit naturel qui donnait une solution provisoire au problème des rapports du

droit et de la morale et conduisait à identifier le droit objectif et le droit positif, enfin à une phase plus récente, l'individualisme religieux, politique et économique est venu renforcer la tendance subjectiviste. La prépondérance excessive accordée au droit subjectif à l'époque révolutionnaire a provoqué une double réaction, celle du réalisme juridique issu de Bentham puis celle du solidarisme juridique formulé récemment par M. Léon Duguit. Le réalisme juridique nous cache la vie réelle de la norme et en fait une chose morte. Le solidarisme n'est pas moins sophistique car il méconnaît le rôle de la volonté dans la vie du droit en l'identifiant aux exigences de la norme (t. III, p. 19). On ne peut concevoir une norme qui ne ferait pas surgir des prétentions, des revendications. Le droit subjectif est en effet le pouvoir qui descend de la norme en tant que norme de garantie (*ibid.*, p. 42).

La théorie qui reconnaît à la personne des droits subjectifs innés et totalement indépendants de la norme, théorie issue du droit naturel, ne doit pas être confondue avec celle qui déduit le droit subjectif individuel de relations immédiates entre la norme et la volonté qui la met en œuvre. Le sujet du droit n'est pas l'individu abstrait, soustrait par hypothèse à toute autorité sociale (la critique a trop beau jeu contre cette fiction) c'est une volonté qui dispose d'un pouvoir juridique conféré par la norme. L'analyse peut discerner ici trois stades : 1° le simple pouvoir de se mouvoir dans une sphère d'action à la fois limitée et garantie par la norme; 2° le stade du pouvoir en action; 3° la prétention déterminée par la rencontre de deux ou plusieurs activités qui se meuvent dans l'exercice de leur droit (pp. 56-61). Il est aussi impossible de concevoir un droit sans un vouloir conscient qu'un sujet de droit sans norme (t. III, pp. 88-90).

Ainsi le vouloir constitue le fondement du droit subjectif (p. 263). On voit donc se poser sous une nouvelle forme le problème des limites du droit et de la morale. La volonté juridique est-elle purement extérieure? ou est-elle encore intentionnelle à quelque degré? L'histoire nous montre que la volonté juridique a commencé par être l'observance d'un formalisme rigide et qu'alors l'intention n'était comptée pour rien. Avec le déclin du formalisme, deux théories apparaissent dont l'une professe que le droit ne peut apprécier une volonté s'il n'en connaît pas les motifs internes, tandis que l'autre, soucieuse avant tout de séparer le droit de la morale, ne discerne la volonté juridique que là où il y a conformité extérieure à la norme. Ces écoles ne peuvent se vaincre. L'une triomphe dans le domaine du droit pénal, l'autre dans celui du droit commercial. Mais la philosophie du droit dépasse cette antithèse. Elle éclaire la théorie de la volonté juridique à la lumière de deux principes, le principe ou postulat de la bonne foi, le principe de la responsabilité.

C'est donc au problème de la responsabilité que conduit en dernière analyse celui des rapports du droit objectif et du droit subjectif. Le

solidarisme et le réalisme juridique sont aussi impuissants l'un que l'autre à en donner la solution. Miceli consacre à la chercher toute la dernière partie de son troisième volume. La responsabilité est l'attribut du sujet du droit, c'est-à-dire de l'agent volontaire. Elle a trois éléments : 1° la conscience, dont l'intention est la forme la plus élevée; 2° l'autonomie du vouloir, que l'auteur identifie à sa causalité psychologique normale; 3° la norme. Selon que prédomine l'élément intentionnel ou son contraire, la responsabilité soutient des rapports différents avec la norme. Une première distinction courante est celle de la responsabilité morale et de la responsabilité sociale, mais elle ne conduit pas l'analyse assez loin. Selon que rétrograde plus ou moins l'élément intentionnel on a la responsabilité sociale au sens étroit (en matière d'usages et de politesse), la responsabilité politique et la responsabilité juridique.

L'histoire peut seule nous rendre compte de la formation du critère de la responsabilité juridique. Elle nous fait assister à la disparition graduelle des conceptions confuses qui absorbaient la responsabilité propre de la personne dans celle du groupe, ainsi qu'à la naissance d'une responsabilité pénale strictement subjective et d'une responsabilité civile qui tend à s'objectiver tout en restant toujours personnelle.

Le droit moderne ne peut sans doute faire table rase de toute responsabilité collective. Mais il distingue ce que l'ancien droit confondait, la responsabilité collective fondée sur une communauté d'intentions et une responsabilité de groupe de nature toute mécanique. Le principe de celle-ci n'a pas survécu aux communautés primitives Elle persiste cependant à l'âge moderne à titre exceptionnel. On la retrouve notamment dans la responsabilité solidaire des membres d'un cabinet parlementaire. Elle est surtout la création de sentiments aveugles qui font croire à des responsabilités de races, de classes, de religions, de nationalités.

L'étude de la responsabilité collective intentionnelle peut aujourd'hui tirer parti de la psychologie sociale autant que de l'analyse juridique. On peut en ramener provisoirement la théorie à l'énonciation de trois principes : le principe de l'inégale responsabilité des individus composant le groupe (qui se divise en meneurs et en menés), le principe de l'affaiblissement de toute responsabilité qui se fractionne entre plusieurs agents, par suite de l'abdication de la volonté personnelle et de l'obscurcissement de la conscience; le principe de la spécification des tâches comme correctif de la responsabilité collective.

On voit assez quelle place originale occupe Miceli entre les philosophes juristes et les théoriciens de la sociologie juridique. On sait que la doctrine d'un droit strictement objectif est surtout propagée par les écoles issues du positivisme et que le droit subjectif trouve ses défenseurs les plus convaincus chez les restaurateurs de l'idéa-

lisme. La doctrine de Miceli reste positive; il demande ses vues et ses arguments à la psychologie sociale, mais avant tout il est juriste. Son œuvre est d'avoir restauré dans la théorie du droit le rôle de la volonté. L'idée volontariste domine en somme toute sa philosophie juridique et elle l'éclaire. La clef de cette philosophie est le retour à la doctrine qui fait résider la moralité, non dans les conséquences sociales de l'acte, mais dans l'intention. Le Droit n'est pas la Morale, mais il ne s'en affranchit jamais entièrement et, en somme, il la présuppose. Il n'y a pas de norme juridique qui ne fasse surgir une responsabilité et il n'y a de responsabilité que pour des agents volontaires capables de réaliser consciemment des intentions. La responsabilité n'est objective qu'en vertu d'une fiction; la responsabilité collective n'est qu'une dégradation de la responsabilité personnelle. Ce sont là des idées classiques. Le mérite de l'auteur est de faire contribuer l'analyse et la critique impartiales des faits sociaux à leur restauration.

GASTON RICHARD.

Petrone (Igino). — IL DIRITTO NEL MUNDO DELLO SPIRITO. 1 vol. in-8°, 197 p., Milan, Librairie milanaise d'édition, 1910.

Le mouvement idéaliste qui renouvelle la philosophie ne s'est pas encore fait assez sentir au droit. Les positivistes en font encore leur domaine et y apportent leur conception étroite du critère de la vérité, la présentation du fait. Cependant le droit n'est pas une *chose*, mais une création de l'esprit, une manifestation immédiate de la conscience. La philosophie du droit ne peut donc être renouvelée si on ne la rattache pas à la philosophie de l'esprit en reprenant les tentatives de Fichte et de Hegel. L'idéaliste ne doit pas se laisser arrêter par la crainte de paraître imposer au droit un critère purement subjectif. La superstition de l'objectivité est un legs de l'ancienne ontologie au positivisme. Une critique plus moderne nous interdit de placer le critère de la vérité dans l'accord de la pensée avec un objet qui est impénétrable : elle le place dans l'accord du contenu multiple de la conscience avec l'unité de sa forme. Le critère que la philosophie de l'esprit impose à la philosophie du droit est donc celui de toute science qui se connaît.

Le positivisme subordonne le droit à la sociologie parce qu'il voit à tort dans la sociologie une étude de *choses*. Mais bien comprise, la sociologie elle-même s'élide dans la philosophie de l'esprit. Baldwin a pu donner une vérification empirique des doctrines des grands idéalistes en montrant que la conscience normale de la personnalité n'est pas celle du Moi isolé, mais celle du *Socius*, synthèse de l'*Ego* et de l'*Alter*.

La méthode de Petrone est conforme à sa notion d'un rapport de

subordination entre la philosophie de l'esprit et la philosophie sociale. De même qu'il passe de la conscience à la socialité par un processus dialectique vérifié, pense-t-il, par la psychologie génétique, il marche de la socialité à la justice (chap. II), de la justice au principe du droit subjectif et à la propriété (chap. IV) et enfin au droit objectif et à la fonction de l'état (chap. V). La conscience du devoir prime celle du droit; elle en est l'antécédent logique car elle est contenu dans la notion même du *Socius*. Mais cet antécédent est dans toute la force des termes une cause. Le devoir crée le droit en s'affirmant et par cela même qu'il est de nature sociale. La conscience de l'identité de l'*Ego* et de l'*Alter* dans le *Socius* donne lieu à la *correspettivita*, à la réciprocité du respect. Le devoir social ne peut prendre d'autre forme que la justice et la justice ne peut pas ne pas conclure au droit. Maintenant, ce droit sera-t-il purement objectif? Tendra-t-il à absorber l'individu dans la communauté et à éliminer le droit subjectif de la personne? Nullement. La philosophie du droit ne remplit pas sa tâche si elle se borne à déduire la forme pure du droit, la limitation réciproque des libertés du principe du devoir (réciprocité du respect) déduit lui-même de la forme et du mouvement de la conscience : elle doit encore comprendre les manifestations sociales du droit et en rendre compte. Elle ne doit pas laisser subsister d'hiatus entre la forme du droit et son contenu, entre la limitation réciproque des libertés et la volonté de puissance.

Elle rencontre donc ici la *vexata questio* de la propriété. La propriété est à la philosophie pratique ce que le schématisme de l'entendement pur est à la critique de la connaissance : elle est la condition suprême de l'application de la forme à la matière. Si trop souvent ce problème a été mal résolu, c'est que les philosophes même idéalistes ont procédé en empiriques. Ils ont ramené la propriété à la double faculté de jouir d'un objet matériel et d'en disposer. Fichte leur avait cependant tracé la voie en montrant que l'essence de la propriété est la faculté d'exclure tout obstacle humain à la libre industrie de l'homme. C'est cette doctrine que reprend Petrone. La propriété est l'essentiel du droit subjectif et le principe de discrimination des droits. Elle a pour manifestation originelle le droit de l'individu sur son propre corps.

La difficulté est de déduire du devoir de respect réciproque les droits subjectifs publics (droits du citoyen) comme on en déduit les droits subjectifs privés. Elle est d'autant plus grande qu'au fond la distinction du droit public et du droit privé est philosophiquement superficielle et que tout droit est public. Petrone la résout en reprenant la théorie de Lasson sur l'auto-limitation de l'État, mais en en donnant une interprétation nouvelle. L'individu ne peut avoir contre l'État un droit public originaire. Le droit politique de la personne ne peut sans contradiction être antérieur à l'existence de l'État, car il y ferait logiquement obstacle. Il y a, à la limite, dans la vie de l'État,

un moment *autocratique* où il doit être conçu comme supérieur à l'individu et sans devoirs envers lui, où l'individu ne peut imposer aucune borne à l'État. Mais ce n'est là qu'une limite rationnelle. On ne peut concevoir un État vivant qui isolerait sa vie de celle du citoyen. La vie morale de l'État lui impose logiquement l'obligation de se limiter lui-même et d'engendrer ainsi des droits subjectifs publics, des droits de liberté, droits dérivés sans doute, mais bien réels cependant. Le contenu juridique du droit subjectif n'est pas un pouvoir immédiat et unilatéral du sujet : c'est un devoir de respect de la part d'autrui; c'est la suppression morale d'un obstacle à la liberté. Bien qu'ils soient dérivés, les droits subjectifs publics sont donc des droits au sens vrai et plein du mot. « De même que le droit subjectif privé naît par réflexion du devoir imposé aux autres associés par la loi de limitation, de même le droit subjectif public naît par contre-coup de l'auto-limitation de l'État. Leur caractère de droits n'est pas affaibli par le fait qu'ils ont pour germe le devoir d'autrui et non la présomption hypothétique d'une attitude propre. Ce qui apparaissait comme une particularité du droit subjectif public et une raison d'infériorité se présente au contraire comme un moment logique du droit subjectif considéré dans son universalité idéale » (p. 151).

Un intérêt considérable s'attache à l'œuvre de Petrone. C'est la réponse la plus nette et la plus décisive qui ait été faite aux doctrines que M. Léon Duguit et les derniers disciples de Comte propagent en France. Cette école, on le sait, dénonce une antinomie entre le droit et le devoir social qu'elle fait reposer sur l'interdépendance des éléments de la société. Le droit n'est plus que le nom donné aux sanctions sociales des devoirs de solidarité. Contre cette théorie partiale et unilatérale, Petrone restaure la grande doctrine du respect réciproque en la fondant autant sur la psychologie sociale que sur la dialectique de la connaissance. Il fait complète justice du sophisme qui consiste à nier le droit pour mieux affirmer le devoir. Il montre que si le devoir est le fondement du droit, le droit a par là même le plus inébranlable des fondements. On ne peut poser le devoir sans voir la justice s'en déduire aussitôt et de la justice, ou réciprocité du respect, résultent la possibilité du droit et sa nécessité, non seulement celle du droit objectif de la société, mais encore celle du droit subjectif de la personne.

L'obscurité de l'œuvre de Petrone réside à notre avis dans sa conception des rapports de la sociologie juridique avec la philosophie de l'esprit. Il est à remarquer que Petrone demande la solution des problemes fondamentaux, notamment de la correspondance entre le droit subjectif et le droit objectif, à la théorie de Baldwin sur le *socius* bien plus qu'aux théories idéalistes de Fichte et de Hegel, d'ailleurs peu d'accord entre elles. Ne s'appuie-t-il pas sur une sociologie psychologique bien plus que sur une philosophie de l'esprit?

Sans doute Petrone croit pouvoir démontrer l'existence d'un accord profond entre Baldwin et les grands hypercritiques (p. 33 et suivantes). Mais cet accord n'est-il pas tout extérieur? Baldwin se propose de donner à la sociologie une méthode nouvelle et plus sûre en lui proposant comme point de départ la psychologie de l'enfant et l'étude de sa socialisation progressive. Sa thèse est que l'identité personnelle est toute relative et que l'individu ne sort de son état inférieur ou animal qu'en se représentant la société, le semblable, et en récapitulant à son profit le développement social. Les grands idéalistes allemands, Fichte surtout, procédaient tout autrement. C'est par un acte de croyance que l'idéaliste passe de la conscience immédiate du Moi à l'affirmation de la société. On ne peut dire qu'il déduise la société de l'auto-conscience. D'ailleurs la loi morale plane au-dessus de la conscience sociale et la règle [1].

Nous croyons donc apercevoir dans l'œuvre si remarquable de Petrone deux thèses différentes et d'inégale valeur: l'une est que la philosophie du droit doit être rattachée directement à la philosophie de l'esprit; l'autre est que la sociologie bien comprise est d'accord avec la théorie idéaliste de la connaissance et n'a pas à lui en substituer une autre. Nous pensons que sur ce dernier point, l'auteur a entièrement raison. Le droit n'est pas une *chose*, mais une *forme*; il est sinon la *forme* de la Société, au moins la manifestation principale de cette forme. Mais si Petrone combat victorieusement le positivisme sociologique, il n'affranchit nullement le juriste de la nécessité des études sociologiques.

GASTON RICHARD.

IV. — Histoire de la philosophie

L. Secrétan. — CHARLES SECRÉTAN, SA VIE ET SON ŒUVRE. Lausanne, 1912, in-12, 538 p.

Les biographies de philosophes offrent, au point de vue de la philosophie, plus ou moins d'intérêt selon le caractère des doctrines qu'ont professées ceux dont on raconte la vie. Quand un penseur a été très scientifique, je veux dire quand ses affirmations sont restées très près de la science proprement dite et ne l'ont guère dépassée, on n'a pas besoin, pour comprendre ses théories, d'étudier longuement le milieu moral et politique dans lequel il a vécu, le rôle qu'il y a joué et les mouvements intérieurs de son âme. Il en est autrement pour les spéculatifs, pour ceux qui ont fait à la vie morale une place importante dans leurs doctrines et qui ont mis beaucoup d'eux-mêmes dans leur philosophie. Charles Secrétan fut un de ceux-ci. C'est donc

1. Voir sur ce point *Destination du savant*, Leçon II.

pour la philosophie elle-même une bonne aubaine que la biographie détaillée que vient de livrer au public une main pieuse et tendre, mais en même temps libre et ferme.

Pour ceux qui ont connu personnellement Secrétan ou qui ont des raisons spéciales de s'intéresser à l'histoire de la Suisse romande, ce livre a une valeur rare. Il a été accueilli à Lausanne, à Neuchâtel, à Genève avec une faveur exceptionnelle; nos dames le lisent comme un roman. Et je crois qu'il rencontrera, au dehors, un accueil analogue de la part d'un certain nombre de lecteurs. Mais ce n'est pas pour ce public là que j'essaye d'en parler ici. Ce n'est pas non plus pour ceux qui ne sauraient encore rien de Secrétan. Je ne songe pas plus à résumer sa philosophie qu'à raconter sommairement sa vie. Je suppose comme lecteurs de cette notice des philosophes qui connaissent les idées maîtresses du penseur vaudois, et je voudrais extraire de sa biographie quelques renseignements qui aident à comprendre la formation et l'évolution de sa pensée.

On éprouve, en présence de Charles Secrétan, une impression exceptionnelle de puissance et de richesse. Ce philosophe spéculatif a été aussi un homme d'action. Marié, chef d'une nombreuse famille pour l'entretien et l'éducation de laquelle il dut travailler constamment et souvent dans des conditions difficiles, il s'intéressa passionnément et prit une part très active à la vie religieuse, intellectuelle et politique de son pays. Il fut publiciste, journaliste; il fonda et dirigea une revue de littérature et de politique. Il lança des brochures sur des questions d'organisation scolaire, d'action militaire ou de tracé de chemins de fer. Aucune considération ne l'empêcha jamais de dire et d'écrire ce qu'il avait sur le cœur. De là vinrent les colères qui s'amassèrent contre lui; de là les coups qui le frappèrent et les vicissitudes tragiques de son existence. Le pays de Vaud, patrie de Secrétan, après un assujettissement de plusieurs siècles, venait de naître à la liberté en devenant un des cantons souverains de la Confédération helvétique On s'y adonnait à la joie de vivre et Lausanne, cette petite ville, fut un centre d'activité intellectuelle et politique dont l'intensité étonnera les lecteurs habitués à la vie de province dans les États centralisés. Secrétan fut actif parmi les actifs ; petit-fils de l'ancien landamann, soit président du gouvernement du pays, il avait des ambitions patriotiques d'action politique directe. Il aurait désiré être magistrat ou au moins représentant du peuple au Conseil législatif. Ce fut pour lui un chagrin que ses concitoyens ne lui aient jamais proposé un fauteuil de député. « Ils n'ont pas même voulu me nommer taupier » disait-il. Et « la plaisanterie voilait un regret », sa fille l'atteste. Ne pouvant faire mieux, il chercha toute sa vie à se rendre utile à son pays par la parole et par la plume. Et l'une des grandes joies de sa vieillesse ce fut en 1888, lors du cinquantenaire de son enseignement, d'être remercié au nom du pays par le président du Conseil d'État vaudois.

Secrétan eut donc une vie extérieure relativement agitée et déploya une très grande activité. Dans son sentiment aussi il y eut beaucoup de mouvement, de va et vient, de hauts et de bas. Il passait souvent et rapidement de la gaîté à la tristesse, du découragement à l'entrain. Dans sa pensée enfin il y eut une évolution dont je reparlerai tout à l'heure. Mais sous tous ces mouvements et ces changements une chose est restée la même, ce fut sa piété. Mlle Louise Secrétan a raison de dire que de sa jeunese à son âge le plus avancé il fut et resta chrétien. Lui-même, dans un morceau célèbre, a écrit qu'il n'avait jamais douté de l'amour de Dieu. A la fin de sa vie il disait quelquefois : « Nous ne savons qu'une chose c'est que Dieu nous aime ». A toutes les époques il crut à l'efficacité de la prière. En 1857 il disait à Félix Bovet : « Je ne connais que deux classes d'hommes, ceux qui prient et ceux qui ne prient pas ». Et en 1890 il écrivait à Paul Desjardins : « Prions, car notre vie a besoin de renouvellement, notre cœur de nourriture; la source est cachée, mais il y a une source, on peut y puiser, nos besoins le prouvent, la vie le prouve.... » Cette persistance de la foi et de la croyance en l'amour de Dieu pour la créature est un des traits les plus caractéristiques de la physionomie de Secrétan et, en un sens, un des plus difficiles à comprendre. Car il eut toujours l'esprit ouvert et libre, ses opinions sur des questions centrales se modifièrent, sa pensée évolua, et cette évolution semblerait avoir été de nature à ébranler en lui la piété. Il n'en fut rien. Les racines de cette piété descendaient à des profondeurs que tout ce mouvement n'atteignit pas. Sans avoir la prétention ridicule d'expliquer complètement cela, je voudrais pourtant indiquer quelques-unes des influences qui me paraissent en fournir une explication partielle.

Ce n'est pas surtout dans la tradition nationale ou familiale que l'on doit chercher ces influences. Lausanne avait subi l'action de la « philosophie » du XVIIIe siècle. La famille Secrétan et celle de la mère du philosophe avaient sans doute fourni quelques ecclésiastiques, mais surtout des avocats et des magistrats. Le landamann, grand-père de Charles Secrétan, s'était occupé de philosophie et avait traduit en français *l'Idéalisme transcendal* de Schelling. Son père Samuel Secrétan, avocat, était, nous dit le biographe, « un peu voltairien ». Entre le père et le fils il n'y eut pas d'intimité intellectuelle : « Nous ne savions point causer ensemble », écrivait Charles Secrétan après la mort de Samuel.

Mais le XIXe siècle à ses débuts était beaucoup plus religieux que ne l'avait été le XVIIIe. Il se produisit chez les protestants de langue française, spécialement en Suisse, un « Réveil », — le terme est consacré par l'usage, — un réveil très intense de préoccupations morales et de piété, d'où a pu sortir une théologie peu scientifique, mais où l'essentiel pourtant fut une très puissante floraison de vie spirituelle. A Lausanne les plus nobles esprits et les plus belles intelligences se portaient du côté de la religion. La Faculté de

Théologie comptait parmi ses élèves une élite de jeunes gens. Enfin, pour marquer l'ensemble de ce mouvement par un nom célèbre, ce fut l'époque d'Alexandre Vinet. Secrétan eut avec Vinet les relations les plus intimes. Très jeune, il le remplaça pendant quelque temps comme maître au gymnase de Bâle. Plus tard, à Lausanne, la maison de Mr et Mme Vinet lui fut toujours ouverte et ces deux amis ne cessèrent pas de lui donner les conseils dont avait besoin celui que Mlle Secrétan appelle le « jeune poulain rétif ». Il leur en fut toujours reconnaissant. Je me demande si dans la biographie de son père, Mlle Secrétan a marqué autant qu'il l'aurait fallu l'influence des Vinet. Cette influence me paraît avoir été très grande, même au point de vue de la doctrine, soit directement, soit indirectement, à cause du rapport étroit qu'il y a chez Secrétan entre la pensée et la vie. Dans une lettre à Sainte-Beuve il dit que les écrits de Vinet ont contribué à sa conversion à l'évangile. L'idée maîtresse de Secrétan en matière de religion, celle que Dieu aime sa créature et que la créature doit répondre à un amour qui se penche vers lui, n'est-elle pas aussi une des idées maîtresses de la théologie de Vinet? Mais peut-être fut-ce surtout la personne de Vinet et celle de Mme Vinet qui laissèrent dans la pensée du philosophe une empreinte ineffaçable. Quand il dit, et il le fait souvent, que pour lui l'argument apologétique décisif, c'est la vie des vrais chrétiens d'aujourd'hui, je crois que parmi ceux auxquels il pense il faut compter ses paternels amis de Bâle et de Lausanne. Dans sa jeunesse Secrétan vit briller autour de lui les lumières spirituelles dont l'éclat le fascina jusqu'à la fin de sa vie.

Là est sans doute une des raisons de la persistance de la piété dans un esprit très ouvert et malgré l'évolution de la doctrine. Au sujet de cette évolution le biographe nous apporte un certain nombre de renseignements et quelques lettres inédites qui ont un grand intérêt. J'attire l'attention, en particulier, sur une longue lettre à Guyau, où Secrétan se fait très bien connaître.

La grande œuvre de sa jeunesse, la *Philosophie de la liberté* avait été, comme on sait, une théorie spéculative du christianisme. Stimulé par les hardiesses métaphysiques de Schelling, mais sans devenir son disciple, prétendant au contraire le réfuter plutôt que le continuer, Secrétan éleva un édifice grandiose, qui était vraiment une création très personnelle. Il s'y montrait libre à l'égard de la tradition ecclésiastique comme à l'égard de la tradition philosophique. La dialectique subtile et serrée par laquelle il démontrait que Dieu doit être conçu comme liberté parfaite et comme amour parfait, il ne l'avait, je crois, trouvée nulle part, pas même chez Duns Scot duquel cependant il se réclamait. Et il n'était guère moins original dans sa théorie de la chute et de la rédemption. La chute ici ce n'est pas un fait humain, il ne s'agit pas d'Adam et d'Ève; c'est un fait cosmique, il s'agit de la création ou, comme dit Secrétan, de la créature dans son unité primitive. La rédemption ce n'est pas seulement l'œuvre de l'homme-dieu Jésus; elle aussi est un fait cosmique qui a commencé longtemps

avant l'humanité. L'évolution du monde végétal et animal en fait partie : l'Évangile n'en est que l'achèvement. Voilà des doctrines bien hardies aux yeux de l'Église et qui font penser aux hérésies gnostiques autant qu'à la théologie ecclésiastique.

Ce gnosticisme, quelqu'un l'a dit, se transforma plus tard en un état d'esprit assez agnostique. Soit quant à l'élément historique de la doctrine chrétienne, soit quant à sa propre construction métaphysique, les croyances et les affirmations de Secrétan se restreignirent. En matière historique, au sujet de la vie de Jésus il avait, je crois, été toujours assez réservé. Les travaux de la critique le rendirent beaucoup plus réservé encore et plus sceptique. Il écrivait en 1889 à Félix Bovet : « Je ne sais plus où j'en suis quant au christianisme historique ou même quant au Christ historique... ». Le lecteur s'étonnera sans doute qu'après avoir écrit cela il continue ainsi : «... mais je ne parviens pas à m'en affecter ». On doit recommander la méditation de cette phrase bien personnelle à ceux qui désirent comprendre Secrétan. Sa piété avait un caractère trop mystique et trop intime pour être à la merci de doutes au sujet d'événements extérieurs lointains, et d'ailleurs, je le montrais il y a un moment, la personne du Christ n'avait jamais eu dans son système un rôle aussi central ou du moins aussi exclusif que dans la théologie de l'Église.

Mais à ce système aussi il renonçait dans une certaine mesure. Les progrès de l'esprit scientifique et le positivisme le rendirent défiant à l'égard de la spéculation. Il se rapprocha du criticisme kantien que dans sa jeunesse il avait un jour déclaré absurde. Charles Renouvier devint son ami, son confident et, malgré les divergences que l'on connait, son appui. Quand Secrétan se rendit à Paris, sur l'appel de Paul Desjardins en janvier 1893, un étudiant lui dit que ce qui intéressait le plus les philosophes dans son œuvre c'était la démonstration spéculative de la liberté divine. Je crois que cette parole lui fut pénible et contribua à le faire revenir à Lausanne plus triste qu'il n'en était parti. Car lui-même, depuis longtemps, s'intéressait surtout à la philosophie pratique. Le cours qu'il donnait avec le plus de plaisir était celui de droit naturel à la Faculté de droit de Lausanne. Il ne fondait plus guère l'affirmation de la liberté divine sur la notion abstraite d'unité, mais assez exclusivement sur les rapports moraux entre la créature et le créateur. L'importance relative des disciplines avait changé pour lui, et la méthode aussi avait changé. Toutefois, sous ce changement il y avait une stabilité profonde. Secrétan a toujours affirmé que Dieu est libre et qu'il aime, que la créature est libre et a fait un mauvais usage de sa liberté, qu'une œuvre divine de restauration se poursuit dans l'histoire et que l'humanité doit reconquérir librement son unité naturelle momentanément compromise.

Cette unité naturelle est le fondement du devoir de solidarité. La solidarité, qui unit, c'est le retour à la nature. Mais ce retour ne peut être que l'effet de la liberté. Les études sociales, œuvre brillante

de la vieillesse de Secrétan, reposent sur l'association et l'harmonie des deux idées de solidarité et de liberté. En développant cette thèse, le philosophe ne fait qu'appliquer à des questions pratiques une de ses doctrines spéculatives essentielles. Et il le fait avec une maîtrise admirable. Je ne crois pas que personne ait montré avec plus de force, avec autant de force même, que ces deux idées loin de s'exclure s'appellent au contraire, et que sur leur combinaison repose toute bonne théorie de la vie. Le premier devoir que m'impose la solidarité, c'est de contribuer à rendre les autres libres.

On ne ferme pas la biographie de Secrétan sans un peu de mélancolie. A divers points de vues, au point de vue de la pensée aussi, on vient d'assister à certains insuccès et à certaines déceptions. Mais ce qui l'emporte de beaucoup, je le disais déjà au début de ces pages, c'est l'impression de la puissance. La vie de Charles Secrétan a été largement et noblement humaine. Sa pensée comme sa conscience ont été des forces. Il a enrichi l'humanité.

Il adorait les Alpes. Entre elles et sa vie il y a des analogies assez frappantes. Une base large, massive et profonde, et sur cette base des sommets altiers où les jours se succèdent sans se ressembler; tantôt les nuées obscures et l'orage, tantôt une lumière d'un éclat et d'une pureté incomparables.

Genève.

ADRIEN NAVILLE.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

J. Delvaille. — La Chalotais éducateur, in-8°, 225 p. Paris, F. Alcan.

L'*Essai sur l'Éducation nationale* de La Chalotais a un intérêt historique : il se rattache à la lutte de l'auteur contre les Jésuites; il est comme un chapitre détaché des fameux *Comptes rendus*; il oppose à l'éducation, donnée par les Jésuites dans leurs collèges, éducation scolastique, superficielle, médiocre, dangereuse par ses doctrines et ses tendances, une éducation selon l'esprit des philosophes ou des encyclopédistes, « nationale », visant « le bien de l'État », surveillée, sinon dirigée par l'État, donnée par des citoyens ou des hommes ayant l'esprit civique, non par des religieux étrangers ou dénationalisés. La Chalotais a les idées de son temps : disciple de Locke et de Condillac, il glorifie l'expérience; économiste, il a des tendances utilitaires; réaliste, il croit au progrès et au progrès par l'éducation. Il dénonce les abus de l'éducation régnante, il critique l'objet, les matières et les méthodes d'enseignement (le latin cultivé à l'exclusion du français et des langues vivantes, — l'enseignement verbal, non concret et sensible, — les sciences négligées, etc.). Il ne veut d'ailleurs pas d'un enseignement qui ferait des déclassés : « Le bien de la société demande que les connaissances du peuple ne s'étendent pas plus loin que ses occupations ». Il voudrait peu de collèges, mais bons, moins d'étudiants, mais mieux instruits. Il a sur toutes les parties de l'enseignement à tous les âges des idées précises. Mais tenons-nous-en à ses idées essentielles : l'éducation devrait développer l'esprit critique, « le doute sensé et raisonnable », l'esprit d'analyse, de méthode, de la méthode appropriée à chaque sujet, l'esprit philosophique enfin, qui connaît « l'étendue, l'usage et les bornes des facultés », qui sait ce que vaut une « science négative », nous dirions aujourd'hui réelle, « positive », dégagée de tout système métaphysique.

La Chalotais nous apparaît comme le vrai représentant du XVIIIe siècle en matière d'éducation. On serait tenté de voir en lui un précurseur, parce qu'il rencontre quelques-unes de nos idées actuelles. En fait, il n'a point les intuitions ou révélations du génie, comme Rousseau, mais il n'en a pas non plus les audaces risquées et aventureuses, les paradoxes et utopies. Ce fut un esprit sensé, vigoureux et élevé, qui exprime dans leur plénitude, mais sans les dépasser, les idées de son temps. Son livre a donc un intérêt historique plus que philoso-

phique. Mais cela suffit pour justifier l'étude consciencieuse que M. Delvaille a faite de cette œuvre de circonstance, qui ne laisse pas d'être remarquable, ou plutôt qui l'est justement, parce qu'elle répond de tous points, et d'une façon éminente, aux circonstances où elle est née.

L. Dugas.

Dorothy Brock. — Studies on Fronto and his age. Cambridge, University Press, 1911.

C'est par grande grâce et — pourrait-on ajouter — à l'imitation de la pseudo-méthode étymologique qui faisait dériver *lucus* de *non lucendo*, que Fronton peut trouver place dans une revue philosophique. Sur ce point trois lignes du *Dictionnaire* de Franck suffisent en effet à le caractériser : « La philosophie ne lui doit rien : il est vrai qu'il fut le maître de Marc-Aurèle : mais il employa toute son autorité à le dégoûter de la philosophie et à le gagner à la rhétorique ». Platon et Cicéron avaient célébré à l'envi les services que la dialectique et surtout la psychologie sont capables de rendre à l'orateur : Fronton n'a jamais admis cette thèse. Dès lors il n'y a pas lieu de s'étonner de ce que sur les treize chapitres des *Studies* un seul intéresse les penseurs de profession, et encore porte-t-il ce titre : *Fronto's opposition to philosophy*. Nous y voyons ce maître de beau langage tantôt médire des moralistes qui aux heures difficiles de la vie s'appliquent à verser dans les âmes force, sérénité et confiance en soi, tantôt renvoyer avec usure aux philosophes les dédains dont ceux-ci se montrent prodigues à l'égard des rhéteurs. « Mépriser l'éloquence! s'écrie Fronton, peut-on imaginer un manque de sens plus révoltant? »

Ces observations faites, nous souhaitons bien volontiers au volume de Mᵉ B. d'emporter les suffrages des érudits, et pour notre part, nous remercions l'auteur d'avoir, dans son texte et dans ses notes, mentionné et même cité avec une visible sympathie les écrivains très français qui ont nom Gaston Boissier, Paul Monceaux, Lacour-Gayet, Cagnat, Gœlzer, Regnier.

C. Huit.

James Adam. — The vitality of platonism and other essays Cambridge, University Press, 1911.

Considérée à distance, l'Angleterre apparaît comme vouée à la culture des sciences positives plutôt qu'aux envolées de la pensée métaphysique. Cette impression n'est qu'à moitié exacte. Jadis, à peine l'auteur du *Novum Organon* venait-il de mourir que prenait naissance l'école de Cambridge, jalouse de remettre en honneur les thèses les plus hardies de l'idéalisme antique. Au dernier siècle, le

même contraste se reproduit entre Mill et Spencer d'une part, et de l'autre, des poètes tels que Wordsworth et Tennyson, et des platonisants tels que Campbell et Adam.

Enlevé il y a quatre ans déjà par une mort prématurée, ce dernier a eu la bonne fortune de trouver à son foyer même une héritière intelligente de toute la partie demeurée inédite de son œuvre. Le présent volume n'est pas le premier que Mme Adam ait publié pour confirmer la réputation philosophique de son mari. Il se compose de divers mémoires d'inégale importance : le premier, le plus remarquable, sinon le plus étendu, a prêté son titre à l'ouvrage entier.

Le prestige de Platon — écrit M. Adam — a survécu et méritait en effet de survivre aux innombrables révolutions de l'esprit humain : d'abord parce que le grand Athénien a incarné merveilleusement en lui ce qu'il y avait de meilleur dans le génie hellénique, ensuite parce qu'en même temps il a répudié sans hésiter presque tout ce que ce même génie avait d'étroit au point de vue moral. Sa psychologie discerne judicieusement dans l'âme un mélange d'éléments terrestres et d'impulsions célestes : c'est à celles-ci que l'homme doit sa grandeur, puisque grâce à elles il est de la famille des dieux. Ainsi entendue, notre « vraie » nature devient pour nous un auxiliaire dans la lutte à engager contre le mal et le désordre.

D'autres parties du platonisme ont reçu le même favorable accueil. Ainsi de même que la division des études dans les Universités du moyen âge est un écho des vues exposées dans la *République*, de même les *Dialogues* contiennent mainte théorie pédagogique dont certains modernes ont tort de s'attribuer la découverte. Bref, M. Adam, s'inspirant d'une phrase touchante du *Phédon*, conclut en ces termes : « Le soleil de Platon luit encore sur les collines éternelles ». En France du moins, cette assertion rencontrera à l'heure présente plus d'un contradicteur.

Inutite d'insister sur les trois études qui suivent : *Les origines de l'âme — Le* Λόγος *d'après Héraclite — L'hymne de Cléanthe.* L'érudition y est abondante, les thèses originales plutôt rares, encore qu'on ait plaisir à relever de très ingénieux rapprochements entre les poètes et les philosophes des VIe, Ve et IVe siècles avant notre ère. Constatons en passant que M. A. interprète dans le *Phédon* comme une recommandation dialectique bien plus que morale la μελέτη τοῦ θανάτου contre laquelle on connaît la protestation de Spinoza, et qu'il n'est pas le seul parmi les modernes à professer pour le sage ténébreux d'Ephèse une extraordinaire vénération.

Le morceau par où le volume s'achève ne se relie que de très loin aux précédents et la philosophie proprement dite y tient fort peu de place. Si je ne me décide pas à le passer sous silence, c'est que la question traitée est d'une actualité brûlante. Il s'agit en effet de la *Valeur de l'éducation classique*, que M. Adam distingue complètement de la formation professionnelle. Seule la première vise à la fois le

caractère et l'intelligence : seule elle nous rend capables d'éprouver une réelle « sympathie mentale » pour les chefs-d'œuvre qui font le plus d'honneur à l'humanité, au point de faire passer en quelque sorte en nous l'âme même des grands écrivains. Après beaucoup d'autres, M. A. note en très bons termes les préférences des anciens pour la synthèse, des modernes pour l'analyse — le triomphe de l'esprit inventif chez les Grecs, du génie pratique chez les Romains : il répète que les premiers ont surtout à nous apprendre la passion de la vérité, les seconds le respect de la discipline et de la loi.

Je termine en rappelant une autre réflexion de l'auteur, bien faite celle-là, pour ne pas passer inaperçue. M. A. estime que les philosophes de l'antiquité auraient dû se préoccuper davantage des masses populaires, et que ce divorce s'est malheureusement aggravé plutôt qu'atténué dans les temps modernes.

C. Huit.

Luigi Ambrosi. — Ermanno Lotze e la sua filosofia, parte I, xcvi-344 p., Società éditrice Dante Alighieri, Segati C. Milano-Roma-Napoli, 1912.

Précédée d'une intéressante introduction biographique et bibliographique, cette exposition de la première des trois parties du système de Lotze (logique pure et appliquée, théorie de la connaissance), est d'un caractère tout à fait objectif. Elle a une réelle opportunité en raison de la diffusion actuelle des idées de Lotze, dont l'impulsion se retrouve jusque dans les formes présentes du positivisme idéaliste et de la philosophie des valeurs. « Revêtues d'un coloris esthétique qui fait de l'œuvre philosophique presque une œuvre d'art » elles se sont répandues sans peine, favorisées d'ailleurs par ce même besoin de la pensée contemporaine auquel répondirent les philosophies françaises de la liberté et du contingentisme apparues vers le même temps. Et c'est peut-être cette concordance de la doctrine de Lotze avec les tendances dominantes de l'heure, jointe à son caractère conciliateur qui a amené de Hartmann à lui dénier toute originalité. Lotze se tient en équilibre entre l'idéalisme monistique de Hegel et le réalisme néo-kantien de Herbart lequel ramena la philosophie allemande dans les voies trop oubliées de l'expérience. A Fichte il emprunte l'idée de la suprématie de l'activité pratique sur la connaissance pure. Sa formation intellectuelle avait été partagée entre l'étude de la médecine et celle des doctrines de Fichte, Schelling et Hegel, vers lesquelles le portait un sentiment esthétique idéaliste, exempt du souci de s'enfermer en un système; et par la suite, dans sa production, les ouvrages philosophiques et scientifiques alterneront. La discussion de la métaphysique de Herbart, et la contradiction demandant à être surmontée, d'une réalité ultra-phénoménale étrangère au changement,

fut l'essai de ses forces. Modestement sa propre doctrine se fait jour à la faveur d'une critique et d'une confrontation des idées de l'école romantique avec celles de l'école herbartienne. La discipline du laboratoire va cependant rester pour lui l'auxiliaire précieux d'une philosophie quasi leibnizienne, pour laquelle le mécanisme, ne se vérifiant ni dans certains domaines ni pour l'univers dans son ensemble, n'a qu'une valeur unilatérale, et qui reconnaîtra la nécessité de faire intervenir des catégories et des valeurs empruntées à l'expérience interne. En s'appuyant sur le concept de vie, il ouvre une nouvelle voie à l'idéalisme en partant de l'expérience, sans « être exposé à se voir dénier la compétence scientifique et la modernité de l'esprit ». Il définira le réel par la relation, la réciprocité d'action ou interaction dont la connaissance n'est qu'un cas particulier, en quoi il échappe au subjectivisme. Par delà Kant et Hegel sa logique, pénétrée d'esthéthique, restitue à l'idée, en un sens vraiment platonicien, la valeur d'un genre qui est aussi un idéal, un modèle, et dont la compréhension loin d'être moindre que celle des genres inférieures n'est que plus indéterminée. Mais l'indépendance réciproque des idées dans le réalisme platonicien, demande toutefois, selon lui, à être corrigée ou complétée par un rappel de la fonction du jugement. Ce fut plus encore l'erreur des réalistes du moyen âge d'avoir tenté d'hypostasier les universaux en une hiérarchie, alors que d'innombrables concepts, concepts de rapports, concepts de nature prédicative, ne se prêtent aucunement à être hypostasiés. Nous touchons ici au point particulièrement original de la logique de Lotze, le rôle du jugement et conséquemment du langage dans la connaissance, « les parties du discours étant les ombres des concepts correspondants ». Dans le premier moment de la connaissance, l'acte logique de la « dénomination » en objectivant le subjectif, et en créant les représentations, fait participer le réel de la fluidité de la relation qu'établit le verbe entre le substantif et le prédicat. Quant au second moment, l'esprit serait alors à ce point réceptif que Lotze admet parfaitement que les activités supérieures puissent être dûes au simple cours des représentations se déroulant dans des conditions particulièrement favorables, sans la supposition d'un principe spécial. « Articulation interne de la matière pensée », « reconnaissance d'un état de fait » sous la loi du principe de raison suffisante, de cela est faite la pensée. Mais ce qui doit être rend raison de ce qui est. Ici reparaît à côté de l'empirisme la philosophie des valeurs, de même que nous retrouvons un kantisme purifié de l'exagération subjectiviste dans cette idée que « la connaissance n'est pas soumise aux choses, au contraire les choses sont moyen pour la connaissance, laquelle a une valeur par elle-même ».

J. Péres.

Pasquale d'Ercole. — Il saggio di Panlogica, ovvero l'Enciclopedia filosofica dell' hegeliano Pietro Ceretti. 2 vol. in-12, XVI-513 et 640 p. Turin, Bocca, 1911.

M. d'Ercole, professeur à l'Université de Turin, a depuis longtemps consacré ses soins à la mémoire de Pietro Ceretti, le philosophe hégélien d'Intra. Non seulement il a publié, en 1886, un ouvrage sur *les écrits et la pensée philosophique* de son héros, mais il s'est occupé, à diverses reprises, de la publication des œuvres de celui-ci. Et c'est sous ses auspices que M. Badini a fait paraître, à intervalles, sa traduction italienne du *Pasaelogices specimen*, sous le titre d'*Essai sur la raison logique de toutes choses*. (Seuls les trois premiers volumes avaient été imprimés du vivant de Ceretti, lequel se couvrait, pour publier cette œuvre *latine*, d'un pseudonyme significatif : *Teofilo Eleutero*). C'est lui encore qui donna au public le *Compendium* (*Sinossi*) *de l'Encyclopédie spéculative*. Les deux gros volumes qu'il fait paraître à présent chez l'éditeur Bocca, ont pour but de représenter dans son ensemble la pensée de Ceretti, dans la période proprement hégélienne de son développement. M. d'Ercole n'est pas revenu, de façon détaillée, sur la vie de Ceretti et sur la bibliographie de ce philosophe, nous renvoyant à cet égard à l'étude signalée plus haut (laquelle comprend, entre autres choses, une *Autobiographie* ayant pour titre : *Ma célébrité*). Il s'est borné à expliquer, dans une *Introduction*, comment la conception encyclopédique de Ceretti s'était constituée, et à exprimer, dans un chapitre final, son appréciation sur la place et la valeur assignables à cet hégélianisme réformé. Mais, au cours de l'exposé qu'il nous en offre minutieusement, et qui se trouve éclairci par une foule de notes (plus de neuf cents), il insiste précisément sur les transformations que son auteur fait subir, dès le principe, à la pensée de Hegel, et il indique dans cette œuvre d'inspiration *plutôt hégélienne* (selon l'expression de Ceretti lui-même), les prodrômes de la philosophie ultérieure de l'hégélien désabusé, celle que devait exposer le *Système contemplatif*.

Malgré la publication déjà faite, grâce surtout à lui-même, des œuvres de Ceretti, l'ouvrage nouveau de M. d'Ercole, sommaire et commentaire tout ensemble, n'était pas inutile. L'*Essai sur la raison logique de toutes choses*, qui devait comprendre huit volumes, n'a pas été achevé, puisque Ceretti, abandonnant son hégélianisme, n'en a pas écrit les trois derniers volumes dans lesquels il se proposait d'exposer sa *philosophie de l'Esprit*. M. d'Ercole a donc trouvé, dans l'œuvre originale, de façon directe, les matériaux nécessaires à son analyse des *Prolégomènes* (développement théorique et historique du *Panlogisme*), de l'*Ésologie* (Logique et Métaphysique), et de l'*Essologie* (Philosophie de la Nature, sous sa triple forme évolutive : mécanique, physique, biologique). Mais, pour ce qui est de la *Synautologie* (Philosophie de l'Esprit), il a dû réunir les matériaux dispersés que contenaient les trois parties rédigées, et le *Compendium*, et les *Consi-*

dérations sur le système général de l'Esprit et sur le système de la Nature, publiées par M. Lorenzo di Lorenzi. Si, par bonheur, les *Prolégomènes* lui en offraient, nettement esquissées, les lignes générales, et même davantage, il n'a pu toutefois donner à cette dernière partie de son analyse le même développement qu'aux précédentes. Du moins lui sommes-nous redevables, à lui personnellement, de cette intégration de l'*Encyclopédie*.

Quelle est la valeur exacte de cet hégélianisme? M. d'Ercole examine la question, en déterminant la place de Ceretti, et à l'égard de l'hégélianisme pris dans son ensemble, et à l'égard de la pensée italienne. Tout d'abord, il établit l'originalité de Ceretti par rapport à Hegel : l'*Encyclopédie* du philosophe italien expose un hégélianisme *réformé*. Ceretti corrige Hegel sur deux points essentiels : il se refuse à faire du développement de l'Idée un processus *inconscient* à l'origine, insistant ainsi de façon privilégiée sur la catégorie *générale* de la *Conscience* et rattachant à l'évolution de la Conscience l'Esprit qui en est le stade suprême (et c'est là le prodrôme de sa *dernière* philosophie); il se refuse à faire du développement de l'Idée un processus *abstrait*, ce qui rend son idéalisme plus *réaliste* que celui de Hegel, et ce qui entraîne une conception nouvelle de la nature, laquelle devient *réellement* (et non plus d'un simple point de vue *logique*) une incarnation de l'Idée. Ces transformations déterminent la place de Ceretti à l'égard des hégéliens allemands : son réalisme le rapproche de Strauss et de Feuerbach, qu'il surpasse l'un et l'autre; son hégélianisme de la Conscience l'oppose à l'hégélianisme hartmannien de l'Inconscient. Quant à la philosophie italienne, si l'on compare Ceretti aux quatre grands philosophes du *Risorgimento* : Galluppi, Mamiani, Gioberti et Rosmini, il surpasse Mamiani en force spéculative, il l'emporte sur Gioberti, son compatriote, par ses connaissances encyclopédiques (surtout en ce qui regarde les sciences mathématiques et les sciences de la nature, qu'il possède à fond les unes et les autres, et aussi l'histoire de ces sciences), il les dépasse tous par sa compréhension de l'idéalisme allemand et par la *modernité* de cette compréhension. Et si l'on compare l'hégélianisme de Ceretti à celui des autres hégéliens d'Italie, en particulier de Vera et de Spaventa, l'hégélien du Nord apparaît comme très supérieur.

L'idée même d'une *réforme* de l'hégélianisme, qui a inspiré Ceretti, est accueillie avec faveur par M. d'Ercole; mais il estime que la réforme propre conçue par Ceretti n'est pas assez radicale. Lui-même voudrait refondre l'idéalisme de Hegel pour le mettre en accord avec une grande philosophie qui lui est foncièrement analogue, l'évolutionnisme de Spencer.

J. Segond.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

The Philosophical Review (1910-1911).

Pr J. A. Leighton. *La perception et la réalité physique.* — Le problème épistémologique de la connaissance du monde doit être abordé du point de vue de la perception. Il faut écarter la distinction entre les qualités primaires et les qualités secondes, ainsi que la prétendue médiation des *idées* entre la réalité physique et l'esprit percevant. Nous percevons immédiatement, bien qu'activement, cette réalité. Réalité perçue et sujet percevant sont les deux termes inséparables et fonctionnellement corrélatifs d'un système téléologique, celui de l'expérience. Les perceptions possibles n'ont de sens que par leur rapport aux perceptions actuelles. Celles-ci sont objectives en raison de leur caractère social. En dernière analyse, on peut concevoir le système de la réalité, ou comme un dualisme de centres conscients en rapport avec des centres dynamiques mais étrangers à toute conscience, ou comme un monisme de centres conscients en rapport avec d'autres centres conscients, ou comme unité absolue d'un monde et d'un moi.

Pr Frank Thilly. *Le Moi.* — On ne peut nier psychologiquement l'existence et l'expérience du moi, bien que cette expérience ne saisisse jamais un moi *pur* de son contenu objectif. La succession des sentiments n'explique pas le sentiment d'une succession. C'est l'erreur de Hume de nier le moi, parce qu'il ne le découvre pas dans un état distinct. L'explication physiologique de Ribot, l'explication pluraliste de James, supposent l'une et l'autre un moi identique. Métaphysiquement, si l'on fait du moi une substance, celle-ci n'est point statique mais active; elle est la vie de la conscience. Si on identifie le moi au cerveau, il faut spiritualiser le cerveau et l'univers.

Pr J. Grier Hibben. *Les aspects philosophiques de l'évolution.* — A l'occasion du cinquantenaire de l'*Origine des espèces*, l'auteur montre quel changement s'est opéré depuis la publication du livre de Darwin dans la manière de poser les problèmes que soulève l'idée de l'évolution. A celui de l'*origine* de l'homme s'est substitué celui de la différence *actuelle* entre l'homme et l'animal. A celui de la *finalité* de la nature s'est substitué celui de la finalité conçue et réalisée par l'homme. Enfin le problème du *vitalisme* s'est transformé; à ce sujet,

l'auteur discute les thèses intuitionnistes et, selon lui, « mystiques », comme celle de Bergson, et il défend l'interprétation *intellectualiste* de la vie.

Pr W. E. Hocking. *Comment les idées atteignent la réalité.* — On ne peut conclure, avec les idéalistes, du fait que toute réalité est objet de pensée, à la non indépendance de la réalité par rapport à l'esprit fini. Le sujet se détermine comme volonté de puissance à l'égard du réel, ce qui suppose l'indépendance de celui-ci. Nous touchons cette réalité indépendante dans la *sensation*, mais elle nous est donnée aussi dans l'*idée*, expression commune et mise en œuvre du réel sensible. Les catégories générales, comme celle de la causalité, sont des éléments du réel, donnés comme tels dans l'expérience du sujet, lequel est ainsi donné à lui-même comme partie de la nature. L'indépendance de la réalité consiste donc dans son *originalité* et dans l'*autorité* qu'elle exerce. Pour l'esprit fini, le « je suis » ne coïncide qu'avec une partie du « je pense » ; le « je pense » est l'instrument même de la volonté de puissance s'efforçant vers la possession d'un réel indépendant. Telle est la signification *expérimentale* de la preuve ontologique.

Pr John E. Bodin. *La nature de la vérité.* — La théorie pragmatiste de la vérité réduit celle-ci à son aspect *fonctionnel* ; mais il y a lieu d'en déterminer aussi l'aspect *structural*. Toute pensée obéit à quatre lois : loi de *consistance* (laquelle implique l'identité des « significations » et exclut le nominalisme) ; loi de *totalité* (laquelle implique la possibilité pour tout être connaissable de réaliser une différence dans un autre être, et exclut par là même une conception telle que le parallélisme spinoziste) ; la loi du *sujet-objet* (laquelle implique, épistémologiquement *mais non métaphysiquement*, l'impossibilité de dépasser cette relation entre les deux termes) ; la loi de *finitude* (laquelle implique le caractère fini et des données et de leur systématisation, et n'envisage comme déterminations connaissables dans les séries infinies que les raisons finies qui les constituent). Ces lois s'appliquent nécessairement à toute pensée. et il n'y a de vérité que dans la pensée. Mais la pensée ne se transcende pas elle-même pour résoudre le problème de sa propre existence ; elle est conditionnée par un acte de foi, par la *volonté de pensée* ; elle est transcendée par la vie, ce qui en subordonne l'aspect structural à l'aspect fonctionnel bien que la structure nécessaire qui le détermine ne dépende pas des accidents biologiques et que cette finalité d'où elle résulte ne soit pas moins sportive (au sens intellectuel) qu'agissante (au sens pratique).

Dr Ethel Puffer Howes. *L'étude de la perception et l'idée architecturale.* — Si le problème *général* de l'esthétique, celui de la beauté, est du ressort de la philosophie pure, les problèmes esthétiques *spéciaux* sont du ressort de la psychologie et de la physiologie, ce sont des problèmes qui relèvent du laboratoire. C'est ainsi que la détermination de l'*idée* architecturale ne peut être obtenue que par

l'étude des réactions produites sur un individu percevant par les masses architecturales, leurs dimensions, leur matière, etc. La beauté de leur forme dépend ainsi de leur structure. L'auteur montre l'accord implicite de cette méthode psychologique avec la théorie de Lipps sur l'*Einfühlung*.

Pr B. H. Bode. *L'idéalisme objectif et ses critiques.* — Il serait nécessaire, pour rendre justice aux divers partis dans la controverse entre les pragmatistes, les idéalistes et les réalistes, et pour déterminer exactement la position du problème, de définir l'idéalisme avec une entière propriété. L'idéalisme *objectif* consiste, non dans l'affirmation du caractère organique de l'expérience concrète, mais dans l'affirmation de l'élément *transcendantal* constitutif de cette expérience. Ce transcendantalisme s'oppose à l'*instrumentalisme* des pragmatistes comme Dewey; de là l'ambiguité des accusations de subjectivisme ou d'idéalisme adressées aux pragmatistes. La question vitale pour l'idéalisme consisterait à montrer que la fusion est possible entre l'élément transcendantal et l'élément particulier de l'expérience, les solutions agnostiques ou mystiques qu'il a données jusqu'ici du problème n'ayant fait qu'accentuer l'antipathie mutuelle de ces deux éléments.

R. M. Mac Iver. *La Société et l'État.* — Bien des conceptions modernes de philosophie sociale sont viciées par l'idée hellénique d'une confusion entre la Société et l'État, alors que leur distinction est un fait pour la conscience moderne. De là, le défaut essentiel des théories de Rousseau, de Hegel et de Bosanquet. La société politique, plus déterminée que la société au sens large, est plus limitée qu'elle; et, si elle la contrôle et partiellement l'organise, elle ne l'absorbe pas. La vie sociale générale est même internationale par nature; mais on ne saurait déduire de là la nécessité finale d'un empire mondial.

Pr Charles M. Bakewell. *Le problème de la transcendance.* — Tentative, à propos de la mort de W. James, pour défendre l'idéalisme en tenant compte des exigences du pluralisme, et en résolvant dès lors d'un point de vue idéaliste le problème de la *transcendance.* Si l'on se refuse à partir sophistiquement de l'hypothèse d'une séparation radicale entre l'esprit et son objet, on ira d'une expérience primitive où objet et sujet se confondent à la conception d'un ordre universel et vraiment objectif d'expérience où la première trouve son fondement; et l'on identifiera la fiction d'un spectateur idéal et impartial à l'admission d'une communauté des diverses expériences particulières dans ce monde identique. La *transcendance* est donc, en fait, le caractère propre des différents centres d'expérience, des divers *moi.* Et l'idéalisme consiste seulement dans la nécessité d'une interprétation des données particulières par un système de relations intelligibles. Cette interprétation, quantitative et statique à tel moment assigné, est dynamique et progressive grâce aux change-

ments qu'introduit la volonté intentionnelle et tournée vers le futur des *moi*. Inutile de supposer, avec un idéalisme absolu trop hâtif une conscience universelle. Cette monadologie, qui subordonne à la raison pratique les catégories de la raison théorique, n'implique pas une harmonie préétablie entre ses monades constitutives, mais la possibilité d'une harmonie progressive et libre.

F. H. Bradley. *La foi.* — La foi, au sens large, s'oppose à la connaissance proprement dite, mais suppose une idée, et implique l'exclusion d'un doute. En un sens plus étroit, qui convient à la foi religieuse mais ne s'adapte pas à la totalité des faits, la foi procède d'une action (théorique ou pratique) et aboutit à une action (ce point de vue est, d'ailleurs, plus large et plus vrai que celui du pragmatisme). On peut dire que la philosophie suppose toujours la foi, car elle dépend d'un besoin primitif et repose dès lors sur un principe d'action; de plus, elle ne peut vérifier entièrement son principe; enfin, l'exclusion du doute, même irrationnel, est toujours relative au choix initial.

Pr J. B. Baillie. *L'aspect moral et l'aspect légal du travail.* — L'auteur entend par travail le travail *physique*. Il distingue la conception hébraïque, qui insiste sur le côté *pénible* du travail, la conception hellénique, qui insiste sur la *subordination* du travail (d'où l'esclavage), la conception moderne, qui voit dans le travail un élément subordonné de la vie sociale et insiste dès lors sur l'aspect *moral* de la question. Le travail est bien l'une des formes de la moralité; par opposition au jeu, il est soumis à des obligations: il a pour fin tout ensemble le bien de la communauté et le développement de l'individualité du travailleur Aussi la détermination légale des droits du travailleur incombe-t-elle à la société, qui doit lui assurer la liberté du contrat, la propriété et le minimum de salaire. Mais le travailleur doit être traité selon sa valeur individuelle; il doit prendre conscience de sa responsabilité. Et le travail n'étant qu'un moyen subordonné, tout socialisme qui se réclame uniquement du travail est illégitime et dégradant.

Pr George Trumbull Ladd. *Le problème ontologique de la psychologie.* — L'auteur compare le problème *ontologique* de la psychologie, au problème ontologique dont la solution est poursuivie par es physiciens actuels. Il fait ressortir le caractère immédiat et certain des données psychologiques, l'impossibilité dans cet ordre d'une distinction agnostique entre l'apparence et la réalité; il montre que tous les progrès de la psychologie *scientifique* constituent un progrès vers la solution du problème ontologique; il fait voir en particulier l'importance, à cet égard, de l'introduction dans les recherches psychologiques de la notion de *développement*.

Pr W. B. Pillsbury. *Le rôle du typique dans les processus mentaux simples.* — Les psychologues actuels sont d'accord au sujet de la prédominance des choses, des événements et des idées sur les sensa-

tions dans la vie mentale. La théorie qui fait de la chose ou de la perception un complexus de sensations est inexacte; plus exacte, mais incomplète, est la théorie qui ramène la chose ou la perception à un système de mouvements. Les deux théories sont conciliables, si l'on voit dans la chose ou l'idée l'analogue des hypothèses scientifiques (comme l'atome ou la cellule), le résultat moyen d'une interprétation pratique de l'expérience, bref un *type*. L'auteur étudie le rôle de ces représentations typiques dans la perception, la mémoire, le raisonnement et l'action. Il montre que le système des types constitue la connaissance et la réalité.

Dr William K. Wright. *La psychologie de la justice pénale.* — La justice pénale procède de l'instinct de vengeance et, à travers celui-ci, de l'instinct grégaire et des autres impulsions primitives qu'il avait pour fonction de protéger. Un raffinement de ces instincts amène la pratique du pardon. La théorie de la défense sociale et celle de la réformation du coupable constituent des interprétations rationnelles de ces instincts : et l'une et l'autre sont limitées dans leur application par la vertu même des impulsions auxquelles elles correspondent. On peut espérer que, dans l'avenir, c'est la théorie de la réformation, plus synthétique et plus harmonieuse, qui l'emportera.

J. Segond.

The Journal of Philosophy, Psychology and scientific Methods

Juin 1910 — décembre 1910 (vol. VII, 12 à 26).

Francis B. Summer. *The science and philosophy of organism* (VII, 12). — La théorie de Driesch, en partie métaphysique, a rendu service en appelant l'attention sur certains problèmes de philosophie biologique. Mais son « entéléchie » demeure une entité verbale; c'est un facteur « naturel » et « psychoïde » doté d'un « savoir et d'un pouvoir spécifiques », capable de prévoir la fin à réaliser et de diriger l'organisme dans le sens voulu : on ressuscite ainsi le vitalisme. Il semble cependant que toute explication naturaliste de la finalité biologique devrait au moins tenir compte du principe darwinien de la sélection; on peut trouver le darwinisme insuffisant, mais on ne saurait le négliger. Holmes a donc eu raison d'ajouter aux effets de la sélection ceux de la symbiose.

Ralph Barton Perry. *Realism as a polemic and program of reform* (VII, 13-14). — Le réalisme est d'accord avec le pragmatisme pour dissiper les illusions nées de l' « absolutisme »; mais il n'admet ni « l'humanisme », qui rapporte les faits exclusivement au courant de la conscience, ni l'anti-intellectualisme, qui sacrifie la logique à la

vie. Il importerait de séparer les recherches philosophiques actuelles de l'histoire de la philosophie qui porte à étudier des théories et non des faits. Il faudrait aussi renoncer à un vocabulaire commun au penseur et au vulgaire.

Joseph Jastrow. *The physiological support of the perceptive Process* (VII, 14). — Dans la perception, à un stade suffisant de développement mental, on constate que l'effort fait pour anticiper sur le résultat de l'opération a une influence prépondérante sur l'interprétation : le processus physiologique tend plutôt à corroborer et renforcer la perception qu'à aider à la constituer et à lui fournir un fondement. C'est pourquoi les illusions sont si fréquentes.

Fred. J.-E. Woodbridge. *The problem of Time in modern philosophy* (VII, 15). — La plupart des doctrines philosophiques accusent la prédominance de la notion d'espace sur celle de temps dans la conception du monde. Mais on tend à remplacer les vues d'ordre spatial par des considérations d'ordre historique, évolutif, génétique, et alors les grands problèmes se transforment. « L'adjectif *réel* prend une position modeste parmi tous les autres ; il cesse d'être l'adjectif métaphysique par excellence. »

Harry Walker. *Record of an experience while under the influence of ether* (VII, 16). — L'inconscience due aux inhalations d'éther a amené dans le cas signalé un sentiment pénible de dépersonnalisation, qui a fait place à une joie intense chez le sujet à l'appel de son propre nom, et à la pensée qu'il était encore lui.

Ev. Bradley Mc. Galvary. *Huxley's Epiphenomenalism* (VII, 17). — Si la théorie des faits de conscience épiphénomènes se ramène à celle d'une complète indifférence quant à la causalité physique, on peut concilier l'épiphénoménalisme et la causalité psycho-sociologique que Huxley a reconnue avec Hume.

John Dewey. *Some implications of anti-intellectualism* (VII, 18). — L'intellectualisme a différents aspects ; aussi l'anti-intellectualisme est-il caractérisé tantôt par la négation de la réalité nouménale, tantôt par la réduction de la pensée conceptuelle à un moyen d'action, ou par le pragmatisme instrumentaliste, ou par l'opposition à l'égocentrisme.

J. E. Boodin : *Truth and its object* (VII, 19). — Les processus que nous avons à étudier peuvent former un monde d'énergies à action réciproque, ou un monde social, ou un monde individuel. Chaque système a sa réalité ; la métaphysique tente de les fondre en un seul.

Alfred H. Lloyd. *The passing of the supernatural* (VII, 20). — La religion de l'avenir sera-t-elle exempte de croyances au surnaturel ? Sans doute la lettre passe, les institutions se transforment, les églises et les dieux meurent ; mais le surnaturel ne fait que s'incorporer davantage dans le naturel et l'humain.

Jay W. Hudson. *An introduction to Philosophy through the Philosophy in History* (VII, 21). — La métaphysique n'est pas chose à part

des grands intérêts de la vie humaine, on peut donc faire une histoire des idées métaphysiques, des différentes conceptions de l'idéal en une nation donnée.

De Witt H. Parker. *Knowledge and Volition* (vii, 22). — De ce que les idées sont motrices et le savoir un acte il ne s'ensuit pas que le savoir implique une décision volontaire. L'affirmation n'est pas quelque chose d'extérieur à l'idée; le sentiment de valeur qui accompagne la notion du vrai n'a pas d'importance cognitive.

A. W. Moore. *How Ideas Work* (vii, 23). — Le pragmatisme s'accorde avec le réalisme pour ne pas réduire la réalité à des idées, mais aussi avec l'idéalisme pour attribuer à la pensée un caractère actif, une efficacité.

D. S. Miller. *Some of the Tendencies of Pr James's Work* (vii, 24). — L'œuvre de W. James, même dans sa partie la plus philosophique, est celle d'un psychologue; nul n'est allé plus loin dans la voie des explications psycho-physiologiques, avec un « intérêt médical » évident; de plus c'est un artiste qui adopte volontiers le point de vue quasi esthétique; enfin, c'est un humanitaire qui « incarne l'idéal démocratique de la pensée ».

Sheperd Ivory Franz. *On the Association functions of the Cerebrum* (vii, 25). — Les fonctions des aires d'association sont mal définies encore : cependant les régions frontales servent aux processus moteurs complexes, les aires occipitales à la combinaison des processus sensoriels. La théorie de Brodmann, faisant correspondre à chacune des 38 aires anatomiques une fonction mentale particulière, n'est pas vérifiée.

Arthur O. Lovejoy. *The place of time Problem in contemporary Philosophy* (vii, 25). — Le temps échappe à toute rationalisation; les arguments fondés sur la divisibilité indéfinie ne sauraient prévaloir contre l'intuition. Le temps est un aspect de la réalité qui montre que la pensée conceptuelle est inapte à faire penser le réel dans sa plénitude.

H. L. Hollingworth. *The obliviscence of the Disagreeable* (vii, 26). — Les plaisirs prévus sont moins vivement imaginés que les douleurs redoutées; inversement les plaisirs rappelés sont plus vifs que les douleurs remémorées à cause de la tendance à supprimer ou éluder les représentations désagréables (qui provoquent contraction et inhibition). C'est pourquoi la somme des plaisirs présents à notre mémoire est plus grande que celle des douleurs.

Vol. VIII, nos 12 à 26, juin-décembre 1911.

No 12. C. J. Keyser. *The asymmetry of Imagination.* — La conception de l'espace est symétrique pour la pensée et asymétrique pour l'imagination : celle-ci est en défaut et de plus en plus à mesure que le nombre des dimensions va croissant.

Reg. B. Cooke. *The theiste readjustement of Idealism.* — On tente

parfois en vain d'accommoder la vieille tradition théiste à l'idéalisme le plus récent : si l'on maintient à la base un « pluralisme statique » il est impossible de conserver la croyance en un Dieu personnel.

N° 13. W. H. Winch. *The Faculty doctrine, Correlation, and Educational theory.* — Il y a opposition entre les tendances pédagogiques de ceux qui substituent aux anciennes facultés (la mémoire, p. ex.) un grand nombre d'aptitudes distinctes à cultiver séparément et ceux qui ne voient dans l'esprit qu'un seul tout aux fonctions étroitement solidaires. Mais les extrêmes se touchent et il en résulte une tendance à ne tenir aucun compte des méthodes éducatives, à devenir pragmatique réaliste, « moderne » en éducation. Il ne faudrait pas osciller d'un extrême à l'autre (n° 14).

Knight Dunlop. *Rhythm and the Specious present.* — L'établissement d'un rythme importe plus que tout facteur subjectif (p. ex., l'attention) pour la constitution de la durée appelée « présent ». Sans rythme déterminé, le présent apparent conserve à peu près la même durée, tandis qu'il devient plus ou moins long. Les sensations groupées par quatre (four-rythm) forment un « présent » susceptible d'être accru ou diminué. Les mouvements prennent aisément la forme rythmique (accentuation spontanée du premier élément du groupe).

N° 14. Durant Drake. *The inadequacy of natural realism.* — Pour l'idéaliste le monde correspond à une multitude de microcosmes disctincts; en fait, chaque individu a d'un objet une perception qui lui est propre et est solidaire de son état affectif du moment; l'objet n'est jamais le même pour divers individus; notre expérience fragmentaire n'est donc pas même une partie de l'expérience objective.

N° 15. John Dewey. *Brief Studies in Realism.* — En bien des cas, il y a opposition entre l'objet perçu et l'existence logiquement inférée, le rapport entre la perception et la conception qui souvent la rectifie mérite de retenir l'attention. — N° 20 : Il n'y a pas de problème concernant les rapports de la connaissance et de l'existence; il importe peu de savoir si le fait de connaître est venu modifier le cours des événements.

N° 16. G. Santayana. *Russell's Philosophical Essays.* — En hypostasiant le Bien, Russell n'en a pas fait un pouvoir; « cette hypostase n'est qu'un accident malheureux dans une grande œuvre qui est le discernement du Bien ».

N° 17. Mary Whiton Calkins. *The idealist to the Realist.* — Les réalistes, scientistes ou non, font reposer toutes leurs explications sur des concepts, sur quelque chose d'idéal; le fait de conscience seul constitue les éléments derniers des prétendues réalités.

N° 18. W. T. Marvin. *The existential proposition.* — L'existence peut être définie sans supposition ontologique (nominaliste par exemple) et par les seules ressources de la logique formelle : « l'existant est la condition suffisante de toute proposition vraie ».

N° 19. H. T. Costello. *External relations and the argument fron*

Missouri. — Une relation existe-t-elle indépendamment de ses termes? Une entité est-elle constituée simplement par la totalité de ses relations? — Les relations varient quant à leur valeur intrinsèque selon les entités qu'elles relient. Un véritable antagonisme existe entre la théorie monistique et la théorie analytique des relations.

N° 20. Morris R. Cohen. *The present situation in the philosophy of Mathematics*. — Les fondements métaphysiques de la doctrine Poincaré sont peu claires. Est-ce un réalisme agnostique? — Au lieu d'admettre une nature foncièrement alogique, ne vaut-il pas mieux s'en tenir à la constatation de l'harmonie (nature et pensée logique ou conception mathématique)? Les nombres et les relations ne sont-ils pas des rapports entre les choses? — Mais, même de nos jours l'opposition Platon-Protagoras subsiste.

N° 21. Arthur Mitchell. *The logical implication of matter in the definition of consciousness*. — La symétrie de l'action et de la conscience est la conséquence d'une « inversion de l'aspect » : la conscience est l'aspect de l'activité organique virtuelle, par opposition à l'activité extériorisée, réelle.

N° 22. Arthur O. Lovejoy. *Reflexions of a temporalist on the New Realism*. — Le néo-réalisme, combinaison du réalisme avec le monisme épistémologique, est inadmissible : on ne peut éviter le dualisme quand on est réaliste qu'au prix d'une négation de la possibilité de l'illusion ou de l'erreur.

E. K. Strong. *Application of the « Order of Merit Method » to Advertising*. — Une série de stimuli est établie selon un ordre indiqué : on a ainsi la possibilité de faire émettre des jugements sur un objet complexe, sans limiter l'expérience par un choix arbitraire. Ainsi on peut faire entrer dans la méthode expérimentale l'étude de questions morales esthétiques, religieuses, jugées naguère trop complexes.

Mary Whiton Calkins. *Defective logic in the discussion of religious expérience*. — La religion est la réalisation d'un rapport entre l'homme et un objet divin, conçu et traité comme une personne. On a tort de nier le rôle du sentiment de la personnalité dans la conscience religieuse.

N° 23. H. M. Kallen. *Pragmatism and its principles*. — Pour le pragmatiste, la réalité est un flux de phénomènes; mais l'humanisme insiste sur la priorité de l'esprit, l'instrumentalisme sur la priorité du facteur extra-mental; le néo-réalisme sur l'extériorité des relations. L'épiphénoménisme qui admet à la fois des relations internes et des relations externes se rapproche du pragmatisme proprement dit.

N° 24. H. Heath Bawden. *Art and Industry*. — L'industrie sans art serait inférieure à ce qu'elle doit être : l'art qui idéalise les activités industrielles les montre humanisées, socialisées. Si le socialisme rend l'industriel artiste « il inaugurera une ère nouvelle pour les beaux arts ».

Simon M. Patten. *Pragmatism and Social Science*. — Le pragma-

tisme a joué le même rôle en philosophie que le protectionnisme en science sociale. Si la vérité n'est « qu'un jugement dû au savoir acquis », toute discussion à son sujet intéresse les fondements mêmes de la science sociale : le sociologue doit rechercher les antécédents de ce savoir; la logique, la méthode, le mode de vérification sont les mêmes en philosophie pragmatique, sociologie et économique, qui ne sont donc que différents points de vue pour l'étude des faits.

N° 25. Walter B. Pitkin. *Philosophy and the Flatfish.* — Le mimétisme chez certains poissons (adaptation de la couleur au milieu) n'existe que par l'intermédiaire de la vue qui se porte exclusivement sur le fond dont l'animal prend la teinte (champ d'attention distinct du champ visuel).

H. L. Hollingworth. *Vicarious functioning of irrelevant imagery.* — On a admis parfois parmi les aires d'association des centres donnant le sentiment de la relation (conscience sans image). L'auteur cite des cas dans lesquels les objets en relation sont remplacés par des processus plutôt symboliques; la relation reste le fait principal. On ne saurait en conséquence admettre des connexions définies entre centres sensoriels et moteurs, enfermés dans un système « rigide ».

N°s 25-26. Ralph Barton Perry. *Notes on the Philosophy of Henri Bergson.* — Adversaire de l'intellectualisme, M. Bergson est plutôt porté vers la philosophie de l'immédiation et de l'action. Mais sa critique manque parfois de clarté : il attaque plutôt certaines sortes d'idées que « les idées »; il méconnaît la valeur de la doctrine qu'il attaque; il exploite l'erreur de la « pseudo-simplicité » verbale. Son indéterminisme repose sur un « non-savoir ». L'intuition par le sujet de sa propre activité libre est le principe de la métaphysique de M. Bergson : l'activité produit un mouvement; la matière correspond au mouvement contraire; la causalité physique n'est qu'une projection ou une inversion de la volonté. Mais le dynamisme bergsonien repose à son tour sur l'erreur de la pseudo-simplicité; il finit par s'allier au romantisme, au mysticisme et à l'irrationnalisme.

G. L. Duprat.

La Cultura Filosofica.

Anno 1911.

R. Mondolfo. *La vitalité de la Philosophie sous la caducité des systèmes.* — Chaque nouvelle doctrine est-elle le fait d'une réaction contre la philosophie précédente? Faut-il y voir une rupture avec le passé et une injustice nécessaire? Explication insuffisante selon M. La coexistence de deux conceptions opposées en une même époque

ou le fait qu'elle se succèdent de près, s'explique plus complètement par des conditions historiques communes et l'état des connaissances. Telles doctrines exactement contraires (les données de la conscience sont la seule réalité, — la conscience trouve sa réalité interne en se perdant elle-même dans les relations externes) se rejoignent par leur opposition même. Mais surtout, tant dans la vie morale qu'en philosophie, chaque thèse prise en elle-même recèle, présuppose le principe antagoniste afin de pouvoir le nier et l'englober. Il y a mieux; on a vu le positivisme avec Aug. Comte et Ardigó se pénétrer de téléologie et tendre vers l'humanisme; cette évolution du positivisme est favorisée à l'heure actuelle par tout un complexus de tendances individualistes, syndicalistes, impérialistes, exaltatrices de l'action, de la vie intérieure, et surtout de la personnalité qu'un système tout opposé au positivisme idéaliste, le néo-hégélianisme de Royce et de Bradley divinise et érige en absolu.

Rosa Heller. *La doctrine des relations dans la critique de la science contemporaine* (*Poincaré*, *Duhem*, *Milhaud*). — La caractéristique de ces penseurs serait un déterminisme atténué soucieux des exigences de la morale, un contingentisme assez infidèle à Kant et pouvant se réclamer de Cournot, fondateur de la logique du probable. Mais l'idée de la science comme étant une convention librement choisie en se guidant d'après l'expérience, est contradictoire. Plutôt que de conventions commodes, il vaudrait mieux parler, en mécanique, d'une idéalisation de l'expérience ou de concepts limite, d'autant qu'il s'agit pour telles hypothèses, d'une commodité tout autre que provisoire. Et la fécondité des hypothèses qu'est-elle si ce n'est une aptitude majeure à expliquer, à nous faire atteindre par conséquent à une révélation de l'intelligible des choses? Enfin avec l'exagération du caractère artificiel et symbolique du fait scientifique, dernier terme d'un processus de construction et d'interprétation, d'ailleurs basé sur des postulats nullement arbitraires, ne revient-on pas à mettre en lumière l'accord objectif des résultats successifs de nos observations. Si leurs formules sont critiquables, R. H. ne paraît pas croire cependant que la pensée de ces auteurs s'y enferme strictement Ne trouve-t-on pas chez Duhem, notamment, ce pressentiment que l'ordre logique des lois physiques de plus en plus perfectionnées puisse être le reflet d'un ordre ontologique.

Dott. L. Fabbri. *L'étude des passions chez Descartes, Malebranche et Spinoza.* — De Descartes à Spinoza, l'étude de la vie affective vient à constituer un chapitre de la psychologie pure, sous réserve du rôle que le parallélisme psycho-physique laisse aux faits d'ordre corporel. La thèse de Descartes, somatique, ne négligeait pas toutefois les éléments psychiques de l'émotion. L'occasionalisme de Malebranche achemine vers le spinozisme en réduisant les passions, en substance, à des impressions provenant de l'Auteur de la nature.

G Zuccante. *Isocrate et Platon à propos d'un passage du Phèdre.* —

Dans le Phèdre où Meichmüller avait cru voir le témoignage d'une réconciliation entre Platon et Isocrate, Platon avait introduit sous forme *de vaticinium ex eventu* un éloge de son condisciple Isocrate qui abandonnait le métier de logographe pour un enseignement philosophique de l'éloquence. Mais le rhéteur vaniteux prétend faire de l'art flatteur de la rhétorique le premier des arts et réduire la philosophie à une éristique vaine, ce qui motive de la part de Platon la fine satire à son adresse dirigée dans l'Euthydème contre les gens qui se tiennent à mi-chemin de la philosophie et de la politique. Dans le Théétète Platon met en regard du philosophe le type du rhéteur avec des traits convenant spécialement à Isocrate, louange à l'égard des puissants, harmonie des discours qui n'est point la musique de l'âme, manque absolu de souffle dans les questions élevées. Isocrate semble avoir pris comme s'adressant à lui, les développements contre les sophistes contenus dans la *République et les Lois*, ouvrages qu'il critique acerbement dans un ouvrage postérieur à la vie de Platon.

Filippo Masci. *Les « études Kantiennes »* (L'œuvre de Felice Tocco.) — La doctrine criticiste de Kant a été pour Tocco la clef de l'histoire de la philosophie, en lui faisant envisager les systèmes comme des apparences plus ou moins immédiates d'un inconnaissable transcendant, ayant surtout une valeur heuristique. La 2e édition de la *Critique* n'a pas pour lui le caractère d'une transaction, car il n'a pas vu le vrai Kantisme sous l'aspect d'un idéalisme subjectif à la Berkeley. Par contre l'objectivisme essentiel à la pensée antique interdit d'identifier Kant à Platon. La doctrine de Kant sur la liberté ne l'empêche pas d'être mécaniste, et la connaissance est bien une élaboration du donné. Mais Tocco ne va-t-il pas trop loin dans le réalisme empirique quand il combat l'apriorité Kantienne de l'espace dont il fait un abstrait de la perception, et quand il fait les catégories homogènes à la matière et en dérivant par une genèse subjective. Il redevient interprète irréprochable de la pensée de Kant quand il résout l'illusion métaphysique faisant apparaître en un foyer imaginaire l'anneau dernier de la série des causes, dans un usage non simplement régulateur, mais constitutif et dogmatique des idées de la raison. Pour Masci, idéaliste, finaliste, il fallait libérer le primat de la raison pratique de la sujétion au noumène et de l'accusation de fausseté qu'il fait peser sur l'expérience en tant que phénoménale, et choisir entre un inconnaissable relatif homogène au fini, et un inconnaissable hétérogène lequel, surtout en matière philosophique, infirme, quoi qu'on dise, le connu.

G. Zuccante. *Le Pr Tocco et la question platonicienne.* — Tocco, dans sa conférence du Congrès de Bologne, a pu se féliciter de voir presque entièrement acceptée la thèse soutenue par lui trente-cinq ans auparavant, contrairement à l'autorité de Zeller, sur la postériorité par rapport aux dialogues constructifs, des dialogues dialectiques, le Sophiste, le Parménide, la Philèbe (auxquels il faut joindre le Théétète

et la Politique dans lesquels, pour raccourcir la distance des idées au monde sensible, il transporte la multiplicité dans le sein du monde idéal. T. n'admet pas avec Campbell que le Parménide et le Théétète correspondent à une crise de scepticisme, ni avec Natorp que l'idéalisme de Platon est devenu dans le Parménide tout simplement une doctrine de l'expérience. Mais il est à peu près seul à maintenir la priorité par rapport aux dialogues dialectiques, du Timée où se trouve la doctrine de la μιμῆσις combattue dans le Parménide.

R. Mondolfo. *La philosophie de Giordano Bruno d'après F. Tocco.* — Les oscillations de la philosophie de Bruno entre le transcendantisme platonicien, et néo-platonicien, l'immanentisme, l'éléatisme et le monadisme correspondent d'après ses ouvrages à des périodes successives de sa pensée, mais telle et telle de ces tendances ont pu cependant coexister à ce point que Bruno eût pu se dire comme Gœthe « théiste en religion, et panthéiste en philosophie ». Son détachement final de l'émanatisme Alexandrin est peut-être inconscient chez cet éclectique, chez ce philosophe de la coïncidence des contraires, qui pense concilier Platon, Aristote, les Cabbalistes, Parménide, Empédocle, et les théologiens. Sa grandeur fut d'être un puissant agitateur d'idées en qui l'on trouve les germes de maints grands systèmes postérieurs.

J. Pérès.

2e Congrès International d'Éducation Morale.

A La Haye, du 22 au 27 août prochain, doit se tenir le second Congrès International d'Éducation morale, et tous les pays civilisés se préparent dès maintenant à participer à cette sorte de confrontation pacifique et amicale de tous les principes, confessionnels ou laïques, rationnels ou sentimentaux, par lesquels les hommes s'efforcent de réformer ou d'améliorer leurs semblables, d'élever le niveau moral des générations nouvelles. Le premier Congrès, qui a eu lieu à Londres en 1908, est déjà parvenu à mettre ainsi en présence les éducateurs de toutes les races et de toutes les religions, depuis les représentants des grandes nations européennes, jusqu'à ceux des États-Unis et du Mexique, de l'Hindoustan, de la Chine et du Japon; 21 gouvernements s'y firent représenter, et plus de 1 800 adhérents y prirent part.

Les adhésions peuvent être envoyées dès maintenant à M. Polako, trésorier, 125, rue du Ranelagh, Paris, 16e.

Cotisations individuelles : 12 fr. 50; pour les Sociétés : 21 francs; pour recevoir les publications seulement : 6 fr. 25.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

I. — Janvier-Février.

A. Roux. — *Passé, présent et avenir social.* In-8, Paris, Crès.

Dr Grasset. — *Traité élémentaire de physiopathologie générale.* In-8, Coulet, Montpellier.

Solvay. — *La Gravito-matérialistique.* In-8, Bruxelles, Bothy.

Mayor. — *Mary Baker Eddy et la science chrétienne* (*Scientisme*). In-12, Neuchâtel, Delachaux.

Baker. — *Vers la maison de lumière* (*Histoire d'une conversion*). In-12, Paris, Lecoffre.

Brochard. — *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne.* In-8, Paris, F. Alcan.

Eucken. — *Le sens et la valeur de la vie*, trad. française. In-12, Paris, F. Alcan.

Fœrster. — *Pour former un caractère*, trad. française. In-12, Paris, Fischbacher.

L. Lottin. — *Quételet, statisticien et sociologue.* In-8, F. Alcan.

F. Buisson. — *La foi laïque.* In-12, Paris, Hachette.

Urtin. — *L'action criminelle.* In-8, Paris, F. Alcan.

Eddre Boxall. — *L'Évolution de la science et de la religion.* In-12, Paris, Fischbacher.

F. Sollier. — *Morale et Moralité.* In-12. Paris, F. Alcan.

Dannemann. — *Aus der Werkstatt grosser Forscher.* In-8, Leipzig, Engelmann.

Lask. — *Die Lehre vom Urteil.* In-8, Tubingue.

Th. Lipps. — *Psychologische Untersuchungen.* In-8, Leipzig, Engelmann.

Boden. — *Die Instinktbedingtheit der Wahrheit und Erfahrung.* In-8, Berlin, Simion.

Vorländer. — *Kants Leben.* In-8, F. Meiner, Leipzig.

Descartes. — *Leidenschaften der Seele* (trad.). In-8, *ibid.*

Aristote. — *Ueber die Seele.* In-8, *ibid.*

Jacoby (Günther). — *Herder als Faust. Ibid.*

Schleiermacher. — *Predigten. Ibid.*

Id. . — *Ueber die Religion. Ibid.*

Zeller. — *Kleine Schriften.*

Kirkland Wheiler. — *Critique of pure Kant.* In-12, Boston.

Ch. Mercier. — *A new Logic.* London. In-8, Heinemann.

Maclesgie. — *Alle fonti della Vita.* In-8, Genova, Formiggini.

Badulescu-Motru. — *Elemente de metaphizica.* In-8, Bucarest.

II. — Février-Mars.

J. Finot. — *Problèmes et Préjugés des sexes.* In-8, Paris, F. Alcan.

David. — *Berkeley.* In-12, Paris, Michaud.

Parisot, *Spencer.* In-12, *ibid.*

Schwalm. — *Leçons de philosophie sociale.* In-12, Paris, Bloud.

P. Stapfer. — *L'Inquiétude religieuse du temps présent.* In-12, Paris, Fischbacher.

Pearson. — *La Grammaire de la Science : la Physique.* In-8, Paris, F. Alcan.

Roussel Despierres. — *La hiérarchie des principes et des problèmes sociaux.* In-8, Paris, F. Alcan.

A. Marceron. — *La morale par l'État.* In-8, Paris, F. Alcan.

Flournoy. — *La Philosophie de W. James.* In-12, Saint-Blaise.

Ostwald. — *Les Grands hommes.* Trad. de l'allemand. In-12. Paris, Flammarion.

Lagrésille. — *Le Monde moral : l'ordre des fins et des progrès.* In-8, Paris, Fischbacher.

David Hume. — *Œuvres.* In-8, Paris, F. Alcan.

A. Comte. — *Philosophie Positive.* 4 vol. in-12. Paris, Flammarion.

Surbled. *Physiologie de l'esprit.* In-8, Paris, Maloine.

R. Richter. — *Religions, philosophie.* In-8, Leipzig, Wiegand.

Freiherr v. Pfordten. — *Psychologie des Geistes.* In-8, Heildelberg, Winter.

Brentano. — *Aristoteles, Lehre vom Urspr. des menschl. Geistes.* In-8, Veit Leipzig.

Kastil. — *Fries' Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis*, Vandenhœck et Ruprecht, Gœttingue, 1912.

Kolbaritz. — *Charakter und Norvosität.* In-8, Berlin, Springer.

Petzoldt. — *Das Weltproblem.* In-12, Teubner, Leipzig.

B. Alimena. — *Note filosofiche d'un criminalista.* In-8, Modena. Formiggini.

Lewinstein. — *Philosophische Betrachtungen.* In-12. Berlin, Simion.

Basilian. — *An Examination of Bergson's Philosophy.* In-12. London. Williams et Norgate.

Schiller. — *Formal Logic.* In-8, London, Macmillan.

Vernon Lee et Anstruther-Thomson. — *Beauty and Ugliness.* In-8, London, Lane.

Pagano. — *L'Individuo*, nel' etica eb nel diritto. In-8, Roma Lascher.

Levi. — *Studi logici.* In-8, Prato et Collin.

R. Rodriguez. — *Estudios sociales.* 2 vol. in-12, Madrid.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

IDENTITÉ DE LA LIBERTÉ ET DE LA NÉCESSITÉ

Au cours d'une étude publiée dans cette Revue [1] on attribuait la faillite apparente de la philosophie à une erreur sur l'objet de la philosophie. On pose, disait-on, à la philosophie une question pour laquelle elle n'a pas de réponse. On lui demande de faire connaître comment il faut vivre « comme si nous vivions autrement qu'il ne faut, comme si nous remplissions dans le jeu de l'univers un autre rôle que celui que nous sommes destinés à y tenir, comme s'il dépendait de la connaissance de ce rôle véritable que nous puissions nous y conformer et que l'existence reprit enfin un cours normal [2] ». On imagine que l'existence poursuit un but différent de celui qu'elle atteint à tout moment, qu'il existe un point de perfection vers lequel elle évolue et où toute conscience trouverait, dans l'harmonie, le bonheur. Toute philosophie, si l'on excepte celle de Spinoza, est œuvre de mécontents qui veulent que, métaphysiquement, les choses soient autrement qu'elles ne sont. Au lieu d'une étude objective du réel, limitée à la détermination des modes de production de la réalité telle qu'elle se donne, on a fait de la philosophie une entreprise chimérique se proposant d'inventer à l'existence des buts, à la mesure du désir humain, à la mesure d'un désir qui ne parvient pas à se mettre d'accord avec lui-même. En attribuant ainsi à l'existence des buts différents de celui qu'elle atteint à tout moment avec la production de sa propre réalité, avec le fait de réalisation d'elle-même où elle s'engendre et où elle s'achève, on a fait dépendre, à vrai dire, la solution du problème philosophique de la réponse à une question sur un objet qui n'existe pas.

C'est une plaisanterie d'almanach de demander aux enfants après

1. Les deux erreurs de la métaphysique, février 1909.
2. *Loc. cit.*, p. 115.

leur avoir montré la statue équestre de Henri IV sur le Pont-Neuf : « Dans quelle main Henri IV tient-il son chapeau? » Henri IV, on le sait, n'a pas de chapeau, en sorte que la question implique l'erreur de la réponse pour qui l'accepte dans les termes où elle est posée. Posée en termes de finalité morale, la question philosophique implique le même jeu plaisant. Mais l'instinct anxieux qui la pose n'entend pas la plaisanterie cachée qu'elle renferme, c'est du plus grand sérieux qu'il demande : Quel est le but de la vie qui n'a pas de but? — qui n'a pas de but, au sens où la question morale entend ce terme, au sens où ce but aurait pour effet de métamorphoser l'existence en autre chose que ce qu'elle est, au sens où ce but ne se confondrait pas avec toute manifestation immédiate où l'existence se réalise, au sens où ce but ne serait pas atteint à tout instant dans sa plénitude avec toute apparition de phénomène. Et ce sérieux profond de l'instinct qui interroge explique comment toutes les théories philosophiques formulées par l'intelligence, même la plus subtile, à titre de réponse à cette question insidieuse ne sont que les divers épisodes d'un jeu de dupes des plus naïfs.

Dans l'étude que l'on a rappelée précédemment, on s'était expressément proposé de dégager le souci philosophique du discrédit que fait peser sur lui l'erreur commise sur son objet. On s'était appliqué à montrer que la présomption morale selon laquelle l'existence doit être autre qu'elle n'est, provoque seule les thèmes inconciliables où l'histoire de la philosophie nous montre les expressions toujours renaissantes du jeu dialectique, comment elle engendre seule le conflit des antinomies, élevant les unes contre les autres les diverses formes du continu et du discontinu, tandis qu'au regard d'une philosophie de la réalité immédiate, de la réalité acceptée telle qu'elle se donne, ces apparentes antinomies sont le moyen même de la genèse du réel. On voudrait plus spécialement montrer ici comment la présomption morale suscite seule, avec l'idée de la liberté, le concept le plus contradictoire, le plus fantomatique, le plus insaisissable que l'esprit humain ait jamais enfanté, un concept pour lequel, non seulement il n'est pas possible de trouver place dans une philosophie de la réalité telle qu'elle se donne, c'est-à-dire dans une éthique, mais pour lequel il n'est pas même de conciliation possible avec les divers postulats

de la philosophie qui lui a donné naissance, soit d'une métaphysique construite à l'instigation du vœu moral.

I

A qui considère l'existence sous l'angle de sa réalité immédiate, c'est-à-dire en tant que fait de réalisation pur et simple, il apparaît que les événements qui en composent la trame peuvent être tenus pour le produit soit du déterminisme de la force, soit d'un fait d'improvisation qui sitôt introduit dans le jeu du réel tombe lui-même sous les prises de ce déterminisme. Notre esprit conçoit nécessairement qu'entre deux phénomènes qui interfèrent, le plus fort l'emporte, impose sa loi, ne laisse subsister l'autre que dans la mesure où il ne s'oppose pas à son propre développement. La causalité n'est qu'un cas de ce déterminisme de la force : elle suppose que sur un même plan des phénomènes se rencontrent selon des circonstances constantes et qu'en vertu d'une distribution constante de la force qui les anime, des relations constantes s'établissent entre eux. Le calcul scientifique se fonde tout entier sur le fait que de telles relations constantes existent, le calcul scientifique et avec lui la prévisibilité et la notion de nécessité causale.

Mais le déterminisme de la force, s'il engendre la nécessité causale, doit lui-même son origine à un fait d'improvisation. Pourquoi tel phénomène l'emporte-t-il sur tel autre, pourquoi telle substance est-elle pourvue de telles propriétés, pourquoi la force est-elle attachée à ce caractère plutôt qu'à celui-ci? En vertu d'une improvisation au moyen de laquelle la vie s'engendre elle-même selon la multiplicité de ses modes, indépendamment de toute contrainte et de toute raison. C'est du moins la seule réponse que puisse faire notre esprit, sauf à remplacer ce terme *improvisation* par d'autres analogues : *arbitraire*, *aléa*, *fatalité*. A quelque terme que l'on s'arrête, on aboutit à une même conséquence, car tous ces termes expriment notre ignorance. Or tandis que le déterminisme de la force, dans la mesure où il s'exprime selon des rapports constants, engendre la science, le calcul et la prévisibilité, le fait d'improvisation introduit dans le phénomène de l'existence une part irréductible d'incalculable, d'ignorance, d'incertitude, de contin-

gence. Jaillissant de cette double source, l'existence phénoménale nous apparaît ainsi qu'un compromis entre une part d'ordre et de chaos, comme quelque chose qui offre assez de prises à notre esprit pour nous signifier une intrigue et une mise en scène et qui nous dérobe aussi un nombre suffisant d'éléments en jeu pour nous masquer le dénouement, pour ne nous livrer jamais le secret définitif. Ce sont les termes de ce compromis qui éveillent notre attention, notre curiosité et notre passion sans jamais les assouvir. C'est par la vertu de ce compromis que l'existence échappe également au système où elle se figerait dans la rigidité du mécanisme et à la pure incohérence où elle se déroberait aux prises de la conscience, où elle cesserait d'être pour elle-même un spectacle.

Ainsi, avec le déterminisme de la force et le fait d'une improvisation toute arbitraire, voici deux notions qui suffisent à nous rendre compte du spectacle que nous présente le cours des phénomènes, voici deux notions propres à satisfaire entièrement tout esprit dont l'ambition est d'accepter et de jouer consciencieusement son rôle dans le jeu de l'existence telle qu'elle se donne.

Au contraire elles ne sauraient être des justifications suffisantes pour les esprits qui instruisent la métaphysique sous la dépendance de la morale, qui opposent au fait de la réalité telle qu'elle se donne et telle qu'elle est jugée par eux imparfaite et mauvaise, la conception de la réalité telle qu'elle doit être. Ceux-ci s'appliquent donc à changer les termes du compromis métaphysique. Les uns, positivistes et scientistes, prétendent éliminer l'un des deux termes de la relation où l'existence se compose ; ils prétendent éliminer le fait d'improvisation, l'arbitraire, l'aléa. L'imperfection actuelle de l'existence n'est qu'une question d'ignorance : il appartient à la science de découvrir le lien qui rattache avec nécessité les phénomènes du monde moral à ceux du monde physique pour instaurer dans le monde moral la loi qui gouverne le monde physique, pour placer l'un comme l'autre sous la dépendance de l'industrie humaine. Les autres prétendent introduire entre le facteur d'improvisation et le facteur de nécessité qui collaborent à instituer l'intrigue phénoménale un nouveau facteur qu'ils nomment la liberté.

Les premiers suppriment le fait d'improvisation, les seconds le dénaturent et voudraient lui conférer des propriétés nouvelles.

Les premiers, se fondant sur la notion de causalité universelle,

croient pouvoir théoriquement exorciser tout mystère du phénomène de l'existence, dissiper toute ignorance et enfermant le monde dans un réseau fermé de causes, identifier le devoir être avec l'être, signifier la morale par la divulgation de la réalité totale. On a montré précédemment[1] comment le principe de causalité sur lequel ces esprits se fondent pour conclure à une connaissance intégrale est précisément le facteur qui introduit dans le problème un élément d'incalculabilité qu'aucune opération de l'esprit ne peut éliminer. Si tout phénomène a une cause et s'il n'y a que des phénomènes, ce qu'un esprit positif ne peut refuser d'admettre, le principe de causalité peut aussi bien s'exprimer ainsi : toute cause a une cause, en sorte que, si haut que l'on remonte dans l'enchaînement des causes, la dernière cause atteinte nous cache, avec l'inconnu de ses origines, une part de virtualité qui introduit, dans tout phénomène considéré à l'autre extrémité de la série, une part irréductible de mystère, d'incalculable, d'imprévisible. La notion d'incalculabilité est liée indissolublement à la notion du déterminisme.

Il ne sera question ici que des esprits de l'autre catégorie, de ceux qui se proposent d'introduire entre les deux notions de déterminisme et d'improvisation que l'on a distinguées, une autre notion, celle de la liberté dont ils prétende se servir comme d'un levier pour faire que l'existence devienne autre qu'elle n'est, pour que le fait se conforme à l'idée, — à l'idée apparue dans la cervelle de Pierre ou de Paul.

*
* *

Rechercher comment l'idée de la liberté a pu se présenter comme un moyen à l'esprit des adeptes d'une métaphysique en fonction d'une morale, c'est scruter la genèse de toute philosophie morale. Or il semble qu'il faille reconnaître avec Nietzsche qu'une philosophie de cette nature est une attitude d'utilité pour les malades, les débiles, les déshérités, qu'elle est en conséquence une invention de malades. Mécontents de l'existence telle qu'elle s'accuse dans sa réalité phénoménale avec l'injustice qui lui est essentielle, avec l'inégale répartition entre les individus de la force, de l'intel-

1. *L'incalculable et les lois de constance* dans : *Comment naissent les dogmes*, Paris, in-18, 1912.

ligence, de la santé, de la bonne ou de la mauvaise fortune, de tout ce qui constitue la joie et la douleur, ces déshérités, ceux qui sont pourvus du mauvais lot et aux yeux de qui éclate avec plus d'évidence cette injustice fondamentale, se persuadent que l'existence est autre en sa réalité véritable, qu'elle n'apparaît en ses manifestations transitoires. Pratiquant avec méthode une philosophie de l'à rebours, par contraste avec l'existence telle qu'elle apparaît, fondée sur la différence et sur l'injustice, ils conçoivent que l'existence en sa réalité véritable a pour norme la justice. L'idée de la justice, et qui sous-entend chez eux le droit au bonheur dont ils sont dépossédés, l'idée de la justice comme loi suprême de l'existence, telle est la conception centrale, telle est la conception solaire qui illumine et qui domine tout système de philosophie morale. Point de vue entièrement arbitraire et chimérique, qui, appliqué rigoureusement, conclurait à la négation de l'existence, mais qui invoqué dans la mesure des besoins de la cause, engendre seulement une suite de fictions destinées à créer une atmosphère artificielle où puisse s'épanouir la chimère essentielle de la justice.

La première et non la moins singulière de ces notions inventées est celle de la faute. Ayant admis que la justice est la loi de l'existence les déshérités ne peuvent concilier un tel principe avec le fait de la souffrance qu'ils endurent et qui leur a fait inventer un autre monde. Comme il faut cependant que cette conciliation se fasse, ils imaginent un fait nouveau, la faute commise par eux ou par les ancêtres, et dont la souffrance actuelle est le *juste* châtiment. Mais pour que le châtiment soit juste en effet, il faut que l'auteur de la faute ait été libre de ne pas la commettre, et voici forgée de toutes pièces pour soutenir l'échafaudage des fictions précédentes, la notion du libre arbitre dont l'esprit fatigué par cet enfantement de mythes, renonce à vérifier la cohérence et la solidité. C'est ainsi que la présomption de la justice suscitée arbitrairement par le délire des mécontents sur le plan de l'existence détermine une sophistication de toutes les valeurs positives. Telle est la nature de la fiction qu'elle ne peut entrer en relation qu'avec d'autres fictions et que l'introduction d'une seule fiction dans le monde des réalités exige que toutes les réalités soient à leur tour méconnues et dénaturées. Sitôt que le héros de Cervantès s'est conçu chevalier errant en un temps où il n'y a plus de chevaliers errants, alors que paisible

hobereau d'une bourgade de la Manche il n'a aucun des pouvoirs extraordinaires attribués par la légende aux chevaliers, il lui faut suppléer constamment par l'imagination à la réalité, il lui faut, s'étant conçu autre qu'il n'est, concevoir autres qu'ils ne sont tous les êtres, tous les objets et tous les événements. C'est sous l'empire de cette nécessité qu'il tient le maigre Rossinante pour un coursier fameux, le plat à barbe du barbier de village pour l'armet de Mambrin, des ailes de moulins à vent pour des bras de géants, des troupeaux pour des armées. Et l'admirable génie de Cervantès a su mettre son Don Quichotte aux prises avec les démentis les plus brutaux de la réalité pour nous montrer de façon plus éclatante avec quelle ingéniosité merveilleuse, et où le comique atteint sa perfection, le héros sait réparer les brèches faites à la fiction et maintenir l'intégrité de son hallucination. Ainsi lorsque contraint par l'évidence, il lui faut reconnaître les moulins pour des moulins et les troupeaux de moutons pour des troupeaux de moutons, vient-il à bout sur le champ de cette résistance de la réalité : comme elle se refuse à prendre les aspects de son rêve, comme il ne peut faire ici qu'elle apparaisse autre qu'elle n'est, fût-ce à ses propres yeux, il se persuade qu'elle se montre sous de fausses apparences, qu'elle a été métamorphosée par des enchantements dont le pouvoir a changé des géants en moulins et des armées en troupeaux pour lui retirer le mérite de ses victoires.

Les travestissements imposés à toutes les valeurs de l'existence par l'idée de la justice ne comportent pas des conséquences moins étranges, et à qui sait s'abstraire du délire commun, la notion du libre arbitre ne le cède en rien comme artifice à l'intervention d'une réalité enchantée.

*
* *

Mais ce délire existe. Il est si répandu qu'il le faut classer dans la catégorie des hallucinations collectives et ceci explique que le débat sur un tel objet se soit toujours produit sur un si singulier terrain. Des sujets dupés par une même apparence peuvent bien discuter entre eux les circonstances du phénomène. On conçoit, s'il s'agit d'une apparition miraculeuse, que les uns attribuent aux gestes du personnage apparu une signification donnée : — le monde

sera sauvé, que les autres lui attribuent une signification différente : — le monde périra. — Mais une telle préoccupation ne saurait exister pour des esprits persuadés qu'il ne se produit pas d'apparitions miraculeuses. De même faut-il n'être pas tout à fait indemne de la croyance au libre arbitre pour contester que l'homme en soit pourvu. La question en vérité doit être posée d'une toute autre façon, et avant de se demander sérieusement si l'homme est pourvu ou s'il ne l'est pas d'un libre arbitre, il conviendrait de rechercher d'abord, si la notion *libre arbitre* a un sens, si l'on discute avec cette notion sur quelque chose de réel ou seulement de concevable. S'il était établi que cette notion est dépourvue de toute signification saisissable, il paraîtrait sans nul doute extrêmement oiseux de rechercher après cela si l'homme ou un être quelconque possède ou non un libre arbitre. Le problème apparaîtrait de même ordre que celui du chapeau de Henri IV, la question serait classée dans un domaine d'où elle n'aurait jamais dû sortir, dans celui de la comédie métaphysique. Pour user de moyens plus gros encore que les farces de Plaute ou de Molière une telle comédie n'en jaillit pas moins d'une source intarissable, l'illusion psychologique, l'erreur du moi sur lui-même, la méconnaissance essentielle qui fait de ce moi un objet toujours intéressant et surprenant pour lui-même. Rendu à sa destination de ressort dramatique et de moyen théâtral, le thème du libre arbitre trouverait ainsi son emploi légitime, il instituerait un spectacle à l'usage des esprits abstraits.

Du terme même — *libre arbitre* — Schopenhauer a dit tout ce qu'il fallait dire en mettant en évidence la contradiction intime qu'il implique, en l'assimilant à la notion de *fer en bois*. De quelque façon que l'on interprète en effet le mot arbitre, il y faut toujours, en fin de compte, faire entrer l'idée de choix. Or, il y a contradiction absolue entre les deux termes choix et liberté. Un choix n'est un choix qu'à la condition de n'être pas libre, à la condition d'être strictement déterminé par une inclination immédiate ou réfléchie. Ainsi entre plusieurs aliments à ingérer, l'agent choisit celui qui flatte le plus immédiatement son goût, — or l'agent n'est pas libre d'aimer tel aliment plus que tel autre, le choix lui est imposé par la physiologie ; ou bien entre plusieurs aliments, l'agent choisit, non pas celui qui flatte le plus immédiatement son goût, mais celui qui, selon sa croyance, sera le plus profitable à sa santé.

Cela suppose qu'il existe chez l'agent une hiérarchie des instincts qui lui fait préférer un avantage médiat, susceptible de durée, à un plaisir immédiat d'une certaine vivacité, mais dont il juge qu'il affaiblirait ses chances générales de jouir de l'existence. Pour un agent ainsi constitué, le choix, en l'absence d'obstacles extérieurs, sera strictement déterminé par le rapport existant entre la violence impulsive de ses goûts et la force réfléchie de son sens utilitaire. Pour qu'il y ait choix, il faudra qu'un de ces deux facteurs domine, et il ne dépend pas de l'agent que le rapport de puissance entre l'un et l'autre soit tel ou tel, en sorte que le choix est toujours déterminé, et que l'idée d'un libre choix, si la liberté n'exprime pas ici l'indépendance de l'agent à l'égard des circonstances extérieures, implique bien, comme l'a noté Schopenhauer une conception aussi contradictoire que celle de fer en bois.

*
* *

Il se pourrait toutefois que le mot eût été mal assorti et que la notion, malgré ce vice de forme, renfermât pourtant un sens saisissable. Il faudrait pour qu'il en fût ainsi, qu'indépendamment des deux notions auxquelles on a eu recours pour rendre compte de la production de tout acte ou de tout événement, il en existât une troisième qui se distinguât nettement de celles-ci, il faudrait qu'en dehors de l'action de la causalité qui engendre une nécessité et en dehors du fait d'improvisation dont on a également invoqué l'intervention, il existât un autre recours possible.

Il faudrait qu'il en fût ainsi, mais — et nous touchons ici à l'un des épisodes les plus curieux de cette curieuse comédie dialectique, — c'est d'une autre façon que s'est produit l'effort des moralistes pour se persuader et pour persuader qu'il existe un domaine de la liberté. Ils ont feint de croire, — et sur cette pente, à la façon de l'apprenti croyant de Pascal, ils ont fini par croire vraiment — que le concept de la nécessité causale sous la forme d'un universel déterminisme s'opposait seul à ce que la liberté fut possible. *Il leur a semblé que le contraire de la nécessité était la liberté.* Ils ont cru que s'ils pouvaient soustraire quelque domaine de la vie au jeu inflexible de la causalité il serait possible de cultiver la liberté sur ce domaine et de l'y faire épanouir. Ce qui est plus singulier, c'est

que la lutte dialectique a été acceptée sur ce terrain par les adversaires du libre arbitre, ceux-ci se sont mis à contester les propositions des protagonistes de la liberté comme si ces propositions devaient donner gain de cause à la liberté. Il existe, soutiennent les moralistes, un principe d'action indépendant de la nécessité causale, et, persuadés par l'insistance qu'ils apportent à soutenir cette proposition qu'elle leur est favorable, les adversaires de la thèse prennent le contre pied et soutiennent que dans l'univers tout est nécessité causale. Le conflit se poursuit âpre et toujours renaissant à propos d'un point qui n'a aucune espèce de relation avec la question qui est véritablement en litige Ainsi de deux troupes ennemies dont l'une monterait à l'assaut d'un bastion pour s'emparer d'un drapeau qui n'y serait pas, dont l'autre se laisserait exterminer pour défendre ce drapeau absent. Un tel conflit, si acharné, si meurtrier qu'il pût être, se résoudrait purement et simplement en un beau fait d'armes, ne saurait être dans le domaine de la guerre qu'un épisode de l'art pour l'art.

Il en va de même aussi, — dans le domaine de la dialectique, — de la discussion relative à la liberté instituée dans les termes que l'on vient d'énoncer. Or ce ne sont pas les moindres parmi les philosophes moralistes qui ont adopté et fait accepter cette tactique. M. Bergson, sans rompre brusquement, toutefois, la chaîne des causes, a tenté récemment d'introduire la liberté par la porte entrebaillée de *l'imprévisible*. Avant lui M. Boutroux avait pensé lui faire place en ouvrant toute grande la porte de la *contingence*. Ces deux noms sont suffisamment représentatifs du savoir philosophique contemporain pour témoigner que, si une tactique aussi illusoire a pu être adoptée, c'est que la cause était désespérée et ne pouvait être défendue en plein jour sur le terrain de la réalité positive.

Puisque, pourtant, une telle équivoque a été introduite dans la discussion philosophique, puisqu'elle masque la solution relative au problème de la liberté, puisqu'elle empêche de voir qu'il est purement fictif, et n'a trait qu'à un fantôme, il n'est peut-être pas indifférent de la dissiper.

On va donc adopter une attitude exactement opposée à celle qui fut assumée jusqu'ici par les adversaires du libre arbitre. Loin de rejeter la thèse des moralistes, on va la prendre au compte d'une philosophie qui ne veut être qu'une éthique. On va donner gain de

cause aux thèses de M. Bergson et de M. Boutroux, ou plutôt, on va renchérir sur les conclusions de ces thèses. On n'aura pas pour cela à forger des arguments nouveaux et qui pourraient paraître inventés en vue de la circonstance. On n'aura qu'à rappeler des expositions renfermées en des ouvrages précédents, en des ouvrages dont les tendances allaient à l'encontre des intentions de toute métaphysique construite sous la dépendance d'un finalisme moral. A l'appui de la notion de l'imprévisible, on produira la notion de l'incalculable qui, impliquée dans *les Raisons de l'Idéalisme* invoquée dans *la Dépendance de la morale* fit l'objet d'une démonstration spéciale dans une étude publiée dans la *Revue des Idées* sous ce titre : *La loi de constance et l'Incalculable*[1]. A l'appui de la contingence formulée par M. Boutroux, on produira la thèse d'aléa et d'arbitraire empirique où s'exprime la notion maîtresse des *Raisons de l'Idéalisme*. On ira jusqu'à montrer le caractère dépendant de la nécessité causale, et qu'elle n'est qu'un cas à vrai dire de la contingence de cet arbitraire qui s'engendre dans l'expérience et auquel aucune catégorie logique ne nous permet d'assigner une loi qui le contraigne. On montrera après cela qu'un tel arbitraire ne soutient aucune espèce de rapport avec l'idée de la liberté. Pour couper court à toute interprétation en faveur de la liberté, on montrera enfin que cette notion ne supporte aucune construction, qu'aucun cas de la réalité ne peut être imaginé qui puisse l'emplir d'un contenu d'une signification saisissable.

*
* *

Avant de poursuivre cependant ces analyses, il importe de préciser la nature du malentendu que l'on vient de signaler, en mettant en évidence l'équivoque qui le rend possible. Il s'agit en effet ici d'un mot pris en deux sens différents. Au cours de la discussion ouverte entre partisans et adversaires de la liberté, on en est venu à comprendre sous le mot *liberté* un état dont toute la réalité est épuisé par le seul fait qu'il est indépendant de la nécessité causale. Or pris en ce sens le mot liberté n'a plus aucune ressemblance avec le même mot dans lequel les moralistes faisaient

1. Cette étude est celle qui, rappelée déjà plus haut, a été incorporée dans un livre récent : *Comment naissent les dogmes*.

tenir la condition de toute conception morale. En démontrant que la liberté, au sens négation de la nécessité causale est une réalité, on n'a rien démontré du tout à l'égard de la liberté au sens de la conception morale. C'est pourtant sur cette confusion sous le même terme de deux notions étrangères l'une à l'autre que se fonde, en même temps que l'effort des partisans de la liberté morale en vue de démontrer que la nécessité causale n'est pas le moteur souverain de l'univers, la résistance de leurs adversaires à ce point de vue.

Pour retirer aux métaphysiciens moralistes le bénéfice de cette ambiguïté, il importe donc et il suffit d'ailleurs d'identifier, de façon à rendre à l'avenir toute confusion impossible, la notion de la liberté considérée selon sa signification morale. Tâche en apparence malaisée, si la notion elle-même est, comme on le prétend, vide de toute signification, si le mot libre arbitre qui la veut exprimer, implique comme on ne saurait le contester contradiction dans les termes. On y parviendra pourtant en liant solidement le mot liberté aux conséquences qu'il implique également dans la pensée populaire et dans la pensée philosophique, aux conséquences en vue desquelles on l'a choisi et sans la considération desquelles on n'eut jamais songé à l'inventer. Or le mot *liberté*, dans la pensée populaire et dans la spéculation des philosophes, *implique les notions de responsabilité, de mérite et de démérite, de légitimité de la récompense et du châtiment*, moyens de l'élevage social. C'est pour atteindre ces notions utilitaires que la société, sous ses formes pratiques et théoriques, avec ses bourgeois et ses philosophes, entend composer au mot liberté une personnalité et un état civil, entend faire prendre un mot pour une chose. A l'aide de cette notion témoin que l'on vient de déterminer, on montrera que les autres notions présentées par les philosophes sous l'étiquette de la liberté ne donnent accès à aucune des conséquences dont le faisceau confère à la liberté sa signification morale. On en conclura, qu'au cours du procès dialectique, il y a eu substitution d'état civil, que le mot liberté a été détourné du sens que l'on prétendait lui appliquer, et qui n'avait pour garant de sa réalité que ces conséquences qu'aucune théorie ne peut atteindre. La comparaison de la notion témoin avec les thèses de l'imprévisible et de la contingence aura très expressément ce résultat à l'égard

de ces deux notions dont on se gardera bien de contester la valeur positive, auxquelles pour les commodités, pour l'*a fortiori* de la démonstration, il faudrait encore accorder plein crédit, si on ne les avait considérées déjà au cours d'analyses précédentes comme les conditions fondamentales d'une métaphysique du réel.

II

La thèse de l'imprévisible en faveur de laquelle M. Bergson a apporté de bons arguments n'implique pas à vrai dire négation du déterminisme. Elle a pour but plutôt de permettre une conciliation du déterminisme et de la liberté qui ne seraient en quelque sorte que des aspects différents du développement de la vie, la liberté étant la forme en quelque sorte objective de ce développement, le déterminisme, la perspective projetée dans l'intelligence par la réalisation de tout phénomène, le cadre dans lequel nécessairement tout phénomène s'inscrit après sa production. La durée qui, dans la langue de M. Bergson, est un terme pour désigner le développement même de l'existence, la durée apporte à tout moment un facteur nouveau qui entre, à titre d'élément composant, dans tout fait en voie de réalisation. Il en résulte que cet élément, dont la connaissance préalable serait indispensable pour prévoir le contour exact de l'événement, ne peut être connu que dans le moment où la durée réalise l'événement, en ajoutant précisément cet élément qui l'accomplit à la somme de tous les éléments antérieurs qui entrent aussi dans sa composition. Ainsi d'une addition dont la dernière des sommes à additionner et le total apparaîtraient simultanément aux yeux du calculateur, de telle sorte que le résultat de l'opération demeurerait toujours imprévisible pour lui, en même temps qu'il serait strictement déterminé par la totalité des sommes le composant. La notion de l'imprévisible se fonde chez M. Bergson sur ce qu'il y a d'excellent dans sa doctrine, sur la conception de l'existence comme d'une chose en mouvement, comme d'un devenir et non d'un devenu. On n'insistera jamais trop sur cette conception de l'existence comme d'un fait essentiel de mouvement à la suite de la longue période philosophique durant laquelle on a évalué l'existence d'un point de vue statique,

comme s'il se fut agi d'un tout donné et d'un mécanisme n'échappant, que par son extrême complication, aux prises de la connaissance scientifique. C'est l'affirmation par M. Bergson de ce caractère mouvant qui prête à sa doctrine sa séduction et qui masque en même temps les conclusions étrangement archaïques auxquelles elle aboutit, ces conclusions dont l'interprétation de l'imprévisible dans le sens de la liberté est la manifestation la plus éclatante.

Dans l'étude sur l'*Incalculable et les lois de constance* rappelée précédemment, je me suis appliqué moi-même à défendre contre la conception scientiste du « Tout est connaissable » la présence, au sein du développement de l'existence, de cette part d'incalculable qu'implique le caractère indéfini du mouvement qui l'anime. Mais dans quelle intention différente de celle qui inspire M. Bergson ces constatations n'étaient-elles point faites? Introduite dans *la Dépendance de la morale et l'Indépendance des mœurs*, la notion de l'incalculable y était utilisée à situer l'apparition du phénomène des mœurs sur un territoire distinct du phénomène scientifique, à classer l'activité morale dans la catégorie du conflit, d'un conflit entre des phénomènes en voie de formation par opposition à la catégorie de la déduction scientifique qui s'applique à des phénomènes enchaînés par des relations constantes, d'une part à ceux qui les engendrent, et d'autre part à ceux qu'ils engendrent. Il s'agissait, après avoir soustrait le phénomène des mœurs à la rigidité des impératifs théologiques, de le soustraire aussi à la rigidité des mesures scientifiques et d'empêcher qu'une fausse science, jouant le rôle politique et s'arrogeant les prérogatives des religions, immobilisât à son tour, la part de l'activité phénoménale qui se joue à l'extrémité du développement de l'existence et, avec le conflit des désirs et des sensibilités, inscrit dans les cadres fixes du déterminisme antérieur tout le mouvement aléatoire, toutes les virtualités, tout l'incertain par où l'existence échappe au système et se montre le compromis que nous connaissons et qui nous passionne entre une part d'ordre et de répétition et une part de jeu, d'aléa, d'incertitude. A une telle prétention se réclamant des méthodes scientifiques on avait opposé le principe même sur lequel se fonde toute science le principe de causalité avec l'universel déterminisme qu'il engendre. Or, ainsi qu'on l'énonçait au

début de cette étude, le principe de causalité situe le monde que nous connaissons parmi des perspectives indéfinies de causes, se causant les unes les autres et dont, en vertu du mécanisme constitutif de ce principe, nous ne pouvons jamais atteindre celle qui déterminerait toutes les autres. Il suit de là que tout phénomène donné implique une part commune d'incalculable en raison de l'ignorance où nous sommes, — ignorance nécessaire, inhérente à la nature du principe de causalité, — de la totalité des causes qui l'ont engendré.

Parmi ce domaine général d'ignorance et d'incalculable, on distinguait encore deux catégories qui impliquent des degrés divers d'incalculable et des modes de l'incalculable différents même en nature. Si l'existence est un devenir, conception à laquelle il faut toujours se reporter pour l'opposer à l'ancienne conception statique, il faut distinguer à tout moment dans ce devenir un fragment antérieur qui figure tout le devenu et un fragment virtuel dont les derniers phénomènes de l'autre fragment sont l'amorce. Or, si à l'égard des séries phénoménales comprises dans le fragment antérieur de la causalité nous avons affaire à des phénomènes dont la nature est déterminée par les causes connues qui les ont engendrées et par les effets également connus qu'ils ont à leur tour engendrés, si avec ces séries de phénomènes nous avons affaire à des phénomènes définis par une double expérience, il en va tout autrement avec les phénomènes qui se forment à l'extrémité de la chaîne de la causalité et qui coïncident avec l'action même du devenir. Ces phénomènes nous sont bien connus par la série de leurs antécédents connus, mais nous ne sont pas connus par leur effets qu'ils n'ont pas encore engendrés, en sorte qu'une partie de leur physionomie reste pour nous cachée dans une ombre impénétrable que l'expérience seule dissipera, l'expérience, c'est-à-dire leur réalisation par le progrès même du devenir. Ces phénomènes ajoutent donc, au caractère incalculable qu'implique, à l'égard de tout phénomène, la part inconnue de la causalité antérieure, un nouveau caractère d'imprécision qu'aucun effort intellectuel ne peut dissiper, un caractère d'imprécision dont il n'est pas possible de faire abstraction, et par où ils se distinguent absolument des phénomènes scientifiques dont la déterminaison est possible mathématiquement, — abstraction faite à leur égard du

caractère d'incalculabilité inhérent à tout phénomène en général.

Une telle notion de l'incalculable, obtenue par des considérations différentes, s'identifie avec la notion de l'imprévisible de M. Bergson. On est donc demeuré fidèle en l'invoquant à la méthode dont on use ici, selon laquelle, loin d'affaiblir les arguments de la théorie adverse, on s'est fait une règle de les renforcer encore afin de montrer ensuite que toute cette force assemblée milite en faveur d'un point de vue absolument opposé à celui de la liberté qu'elle devait faire apparaître.

Aussi bien, ne va-t-on pas s'attarder ici à montrer que l'introduction dans une conscience humaine d'un mobile incalculable ou imprévisible d'après le déterminisme apparent de cette conscience, ne saurait y introduire mérite ou démérite, ni responsabilité, ni fait de culpabilité, ni légitimité de la peine ou de la récompense. Le fait pour un individu d'être déterminé en vertu d'une causalité scientifiquement calculable ou de l'être en vertu d'une causalité qui échappe au calcul, n'enlève rien au caractère de nécessité de l'acte accompli. Il est trop évident que la liberté, si on voulait ici en introduire le nom, n'y saurait accepter que la définition ironique de Spinoza, qu'elle ne saurait que s'y avérer l'ignorance des causes qui nous font agir. Elle se manifesterait donc comme un cas de la nécessité, d'une nécessité dont il faudrait dire, si la nécessité impliquait des degrés, qu'elle en est une forme plus aveugle que toutes les autres, puisqu'elle ne comporte même pas, aux fenêtres de la connaissance, cette prévisibilité qui permet parfois à l'homme de gouverner la nature en lui imposant des déterminismes choisis.

III

Poussant plus avant dans la voie adoptée par les partisans de la liberté, on va dépasser la notion de l'incalculable pour atteindre celle de la pure contingence reprise de nos jours par M. Boutroux, célébrée par les pragmatistes et à laquelle la notion de l'imprévisible de M. Bergson, plus riche ou du moins plus prodigue dans ses conséquences qu'il ne paraît dans le mot qui l'exprime, s'apparente par les applications que son auteur en a faites.

Ici encore on invoquera à l'appui de cette notion, indépendam-

ment de l'autorité des philosophies dont on combat les conclusions, la thèse qui fut développée dans *les Raisons de l'Idéalisme* et qui, bien mieux que celle de l'incalculable, renferme la véritable conception de la réalité à laquelle on entend se tenir.

La conception de l'incalculable, tirée de la notion de la causalité n'avait été invoquée que pour répondre sur le terrain du symbolisme scientifique à des objections présentées dans l'esprit de leur auteur du point de vue scientifique. On a hâte d'énoncer que la notion de la causalité n'est, au regard de la philosophie de la Réalité immédiate dont on s'est fait l'interprète, de même qu'au regard de la science positive, qu'une formule abrégée et commode, d'une adéquation parfaite à la pratique, mais dont on ne saurait accepter théoriquement la légitimité. Prise en soi et comme entité objective, la notion de causalité implique un dogmatisme qui relève des habitudes théologiques de l'esprit. Excellente pour sa commodité en matière scientifique, on ne saurait lui reconnaître en métaphysique, une valeur absolue. Ne semble-t-il pas d'ailleurs que par la nature indéfinie dont elle témoigne et par laquelle elle s'oppose à ce que le secret de l'être puisse être jamais surpris par l'esprit, elle accuse son caractère de perspective à travers quoi quelque chose apparaît, son caractère de perspective en fonction d'un principe créateur, improvisateur à la fois de sa propre réalité et des perspectives à travers lesquelles cette réalité se manifeste à sa propre vue.

Telle est la conception qui a été développée dans *les Raisons de l'Idéalisme* et dans *le Commentaire*. Il a semblé que la réalité de l'existence, telle qu'elle nous est donnée, pouvait être construite avec des moyens moins dispendieux que le recours à la nécessité absolue et avec des notions moins hypothétiques. On s'est gardé d'enchaîner le fait de l'existence avec les liens d'une telle notion et l'on n'en a appelé, pour se représenter la genèse de l'existence phénoménale, qu'au fait d'une activité arbitraire sculptée en forme d'univers par le seul jeu de l'aléa et du déterminisme de la force.

La notion de causalité, au sens dogmatique, suppose que l'univers est un enchaînement de causes se déterminant les unes les autres selon l'aspect rigoureux où elle nous apparaissent en vertu d'une nécessité absolue, nécessité selon laquelle elles n'auraient pu être autres qu'elles ne sont. Or, une telle affirmation ne

repose que sur cette observation qu'il existe effectivement des séries de phénomènes qui s'engendrent les uns les autres avec une régularité et selon un ordre que l'expérience ne dément jamais. Il y a loin de l'observation de ce fait de constance à la déduction que l'on en tire, à ce pouvoir ontologique et de création exclusive attribué à la causalité. Une telle attribution est toute gratuite. Se recommande-t-elle donc de l'appui qu'elle prêterait à la science? Mais la science n'a nul besoin de cet appui, le fait de constance lui suffit, selon lequel, dans la réalité des choses, des relations qui se répètent avec fidélité existent entre les phénomènes. Il reste donc qu'il est tout à fait illégitime de limiter, au moyen d'une loi imaginée par l'esprit le jeu arbitraire, le jeu inconnu de l'existence inventant ses modes. Cela est illégitime et ce coup d'état dogmatique n'a pas même l'excuse d'une impossibilité pour l'esprit de se représenter les choses sans ce recours à la nécessité causale.

Dans les ouvrages que l'on vient de rappeler, ce recours a paru entièrement superflu. La seule nécessité à laquelle il a semblé qu'il fut impossible de soustraire le jeu de l'existence est la nécessité de la connaissance d'elle-même par elle-même. La connaissance a paru essentielle à l'existence et tout mode de connaissance autre que celui d'un objet pour un sujet, a paru inimaginable et illusoire pour une intelligence façonnée de la manière dont la nôtre l'a été, au cours du développement empirique de l'existence. On a donc tenu le jeu de l'existence s'engendrant elle-même, pour un mouvement de division d'elle-même avec elle-même, selon lequel elle opposait à tout moment, en vertu d'un même geste, une attitude objective à une attitude subjective. Parmi les perspectives ouvertes par ce mouvement de division, on a laissé place à l'improvisation la plus arbitraire. Supprimant tout lien de nécessité entre ce premier mouvement et ceux qui devaient s'inscrire dans son aire, on imaginait qu'une représentation eut été possible sur cet écran improvisé d'une suite d'images sans lien entre elles, et auxquelles aucune loi scientifique n'eût pu s'appliquer. Qu'il en soit autrement c'est un fait et rien de plus. Dans les notions d'espace et de durée, on n'a vu déjà qu'un fait d'improvisation et d'arbitraire, et on n'a vu, à plus forte raison, qu'une circonstance fortuite dans le fait selon lequel les propriétés de la matière se sont développées telles

qu'elles se révèlent à nos sens dans ces cadres d'espace et de durée. De même aussi dans l'apparition de la vie parmi les données de la matière, de même dans le bourgeonnement, puis dans l'éclosion des instincts et des désirs sur la tige biologique. A tous les hiatus introduits dans le développement de l'existence par les partisans de la contingence on a fait place dans l'hypothèse développée au cours des *Raisons de l'Idéalisme*. On s'est appliqué, a-t-on dit, à y construire l'univers donné avec un minimum de nécesssité.

Dès lors il fallait rendre compte d'une autre façon, de la part d'ordre et de régularité que l'on observe dans le monde et qui rend la science possible. C'est ce que l'on a entrepris de faire en opposant à la nécessité *a priori*, invoquée par les partisans d'une causalité dogmatique, une nécessité *a posteriori* qui offre à la science une base d'une solidité suffisante. Au cours de la construction que l'on vient d'imaginer, deux conditions sont nécessaires et suffisantes pour que les différentes éclosions phénoménales indépendantes les unes des autres que l'on a considérées composent un univers. Il a fallu que chaque série nouvelle se développât en fait sur les assises constituées par la série précédente. Il a fallu ensuite que chaque série phénoménale, — au sein de laquelle la lutte la plus vive, avec les péripéties les plus variées, pouvait être engagée tant qu'elle formait le dernier étage apparu des assises de notre univers, — témoignât au contraire, dès qu'elle devenait elle-même une assise pour une série nouvelle de phénomènes indépendants, d'une entière immuabilité réalisée, elle aussi, par un fait et non par une loi, par la constance des relations de puissance existant entre ses divers éléments. Aucun lien de déduction, de causalité *a priori* et *ab ante* n'a donc été introduit entre les diverses apparitions phénoménales. On n'a pas supposé que les choses devaient se passer nécessairement de la façon dont elles se sont passées, on n'a vu dans cette formation d'un univers, qu'une suite de circonstances fortuites. Mais spéculant maintenant au sommet de la dernière assise dont la mentalité et la sensibilité humaines composent les stratifications, on est contraint de formuler : *pour que le monde dont nous faisons partie soit possible*, pour qu'il continue d'exister, il est nécessaire qu'aucun changement ne survienne dans les rapports de puissance qui se sont formés, aux diverses assises phénoménales, entre les phénomènes qui s'y rencontrent. On atteint

ainsi un mode secondaire, empirique et, en quelque sorte contingent, de la nécessité, une nécessité *a post* dégagée de toute outrecuidance dogmatique et qui offre pourtant à la spéculation scientifique toute la solidité qu'elle requiert et dont elle témoigne. Il n'est pas nécessaire en soi, que le monde dont nous faisons partie, avec les modes de notre sensibilité et de notre intelligence, existe, mais du moment qu'il existe et pour qu'il continue d'exister, il est nécessaire que toutes les séries phénoménales qui lui servent d'assises observent d'une façon constante les relations et la hiérarchie que le déterminisme de la force, au cours de l'épreuve du conflit, a établies entres elles. Cette nécessité vaut d'une façon absolue pour le monde tel que nous pouvons le connaître puisque la connaissance que nous pouvons en avoir est liée à notre existence, et puisque notre existence est liée à la persistance des relations phénoménales antérieures que la science traite comme des lois. Lorsque nous nous exprimons en termes de lois et de causalité, nous prenons les choses à rebours, nous usons de formules inexactes en elles-mêmes, mais dont la coïncidence avec la réalité, dure aussi longtemps que nous, dont l'inexactitude dans la pratique ne peut nous être révélée.

*
* *

Par la construction que l'on vient de faire, si l'on conserve donc à la science toute la rigueur de ses mesures, on conçoit pourtant la genèse de l'existence en termes d'improvisation, d'arbitraire, de contingence, on ne limite l'action de l'existence s'engendrant elle-même dans l'expérience par aucune loi de l'esprit opposant la présomption idéologique d'un devoir être au fait de la réalité telle qu'elle se donne. La nécessité causale ne figure elle-même dans un tel système que comme un cas de la contingence. On ne saurait donc imaginer une forme plus absolue de la contingence, en sorte que, s'il existe quelque relation entre la notion de la contingence et la notion de la liberté au sens du libre arbitre, la considération de la contingence telle que l'on vient de la dégager selon sa valeur absolue, devra la manifester. C'est donc cette notion radicale de la contingence que l'on va maintenant confronter avec la notion témoin de la liberté telle

que, soigneusement définie au début de cette étude, elle fut distinguée de toutes les significations que les philosophes intéressées devaient s'efforcer de faire entrer dans le même terme. On va se demander si un fait de contingence introduit dans la genèse d'une action est susceptible d'y introduire, avec lui, la responsabilité de l'agent à l'égard de l'acte accompli et, à la suite de cette responsabilité, le sentiment du mérite et du démérite, entraînant la légitimité de la peine ou de la récompense.

Demeurant tout d'abord sur le terrain du déterminisme, on va se donner un sujet d'expérience dont, par hypothèse, on connaîtra exactement l'hérédité, l'éducation, les instincts et les tendances avec le degré d'impulsion qu'elles comportent. On va soumettre ce sujet à des circonstances telles, qu'en raison des facteurs que l'on vient d'énumérer, il sera contraint par le déterminisme de la motivation d'accomplir un acte donné, d'assassiner, par exemple, le garçon de recettes qui sera à point nommé envoyé chez lui. Les choses seront donc disposées de telle façon que la somme des motifs et des impulsions qui le déterminent à tuer sera, en fonction des circonstances données, plus forte que la somme des motifs et des impulsions adverses. Or, l'événement va se réaliser d'une façon contraire à nos prévisions. Le garçon de recettes sortira indemne de sa rencontre avec notre sujet. Pourtant aucune faute n'aura été commise dans la préparation de l'expérience, il sera acquis que le mécanisme du phénomène avait été méticuleusement inspecté, qu'il avait été mis en mouvement de la façon convenable.

Fidèle à l'interprétation par causalité, on aurait bien la ressource de mettre la contradiction infligée par le phénomène à sa causalité connue au compte de l'action de sa causalité inconnue. Mais on va renoncer à cette interprétation, et puisque aussi bien les théories précédentes permettent, avec l'action de la contingence, un autre mode d'explication, on va admettre qu'un fait de contingence est intervenu dans la réalisation de l'événement considéré et en a modifié le sens[1]. C'est donc dire qu'un élément absolument étranger jusque là à ceux qui faisaient partie de la personnalité de notre sujet a soudain fait irruption dans le jeu de son activité et a inter-

1. Il est entendu que l'on se place au point de vue des partisans de la liberté, que, d'un point de vue personnel, ce n'est pas dans de telles circonstances que l'on ferait place au jeu de la contingence.

verti la relation de puissance qui existait entre les mobiles. Entrant en scène, il a institué un nouveau déterminisme auquel notre sujet ne pouvait pas ne pas obéir. Il n'y a donc pas place pour sa responsabilité à compter du moment où cette force a fait irruption. Dira-t-on donc qu'il est responsable de ce que cet élément a surgi et l'a déterminé? Mais cela serait en contradiction absolue avec la nature de la contingence dont c'est précisément la caractéristique que l'action où elle se manifeste, implique jusqu'au moment de son apparition, l'absence de toute relation avec quelque élément que ce soit du monde que nous connaissons. Il reste donc que la contingence, considérée par quelques philosophes comme de nature à entraîner à sa suite la possibilité de la liberté dans le jeu des actions humaines, ne supporte aucune espèce de relation avec la notion de responsabilité ni avec ses conséquences, les notions de mérite et de démérite, de légitimité de la peine et du châtiment qui seules confèrent à l'idée de la liberté sa signification morale. Il reste que la liberté, si l'on en veut conserver le nom pour désigner la contingence, signifie la fatalité sous son aspect le plus immédiat et qu'il y a identité entre les deux concepts.

On n'ira pas jusqu'à dire que la fatalité soit plus absolue sous cet aspect, que sous quelque autre, car tout ce qui est existence ne peut nous apparaître que sous la catégorie du *fatum*, mais on constatera qu'elle est ici plus apparente. En effet, elle ne laisse pas même place à l'illusion de liberté que fait naître en nous à l'égard de certains phénomènes, ainsi qu'on l'a noté précédemment, la connaissance de leur déterminisme avec le pouvoir que nous avons dans quelques cas de susciter les conditions de ce déterminisme ou de les supprimer. Ainsi nous savons parfois que, placés dans certaines conditions, nous ne pourrons éviter de faire ce que nous voulons ne pas faire et parfois aussi nous faisons en sorte alors que ces conditions ne se réalisent pas. Et nous voici tentés de nous enorgueillir de notre intervention, nous croyons avoir fait acte de liberté, oubliant trop facilement que lorsque nous avons pris la résolution d'éviter certaines circonstances, d'empêcher certaines conjonctures de se produire, nous avons agi ainsi en vertu d'un déterminisme de mobiles d'images et de considérations qui nous contraignait à ce moment d'agir comme nous avons fait avec la même nécessité selon laquelle les circonstances que nous

avons par nos mesures empêchées de se produire, nous eussent contraint d'agir plus tard de la façon que nous voulions alors éviter. Si une telle illusion de liberté peut se former à l'égard de ces phénomènes dont le déterminisme et prévisible, il n'en saurait être de même à l'égard de la pure contingence. Si la fatalité n'y est pas plus grande, elle y est plus visible. Car il est entendu de la contingence que par la définition même de sa nature, elle échappe à ce que nous puissions la prévoir, la susciter, la favoriser ou lui résister. « Une idée vient quand elle veut », dit Nietzsche, « et non quand nous voulons. » Ainsi de la contingence. Elle est riche de conséquences. Mais il en est quelques-unes qu'elle ne saurait jamais entraîner : à savoir qu'un sujet donné puisse être tenu pour responsable de la saute de volonté que sa soudaine irruption a produite en lui, de la substitution d'un déterminisme à un autre qu'elle y a provoquée.

Il en est de la contingence comme du miracle et de la grâce : ce sont trois modes d'explication auxquels notre volonté n'a point de part, à l'égard desquels notre passivité est entière. Ainsi il ne nous est loisible d'arracher l'individu au conflit des motifs engendrés par le tempérament, — qui est ce qu'il est et non ce que l'individu veut qu'il soit — par l'hérédité, par l'éducation et par les circonstances immédiates — qui sont aussi ce qu'elles sont et non ce que l'individu veut qu'elles soient — il ne nous est loisible d'arracher l'individu à ce conflit dont l'issue relève du seul déterminisme de la force que pour le livrer à la fatalité d'un événement qui pourra se produire ou ne pas se produire sans qu'aucune intervention de sa part soit concevable. La liberté ne cesse d'être un cas du déterminisme où elle exprime la relation d'une force majeure avec une inférieure, que pour être la forme rigoureuse de la fatalité.

IV

Les philosophes qui ont introduit dans le domaine philosophique les concepts de l'imprévisible ou de la contingence, n'ont donc pas ouvert une porte à la liberté, au sens de la notion témoin que l'on a formée. Ils n'ont pu obtenir ce résultat parce que cette notion est un pur fantôme parce qu'il n'est pas de cas de la réalité auquel elle

réponde, parce que, de quelque façon que l'on image la genèse d'une action, elle implique toujours l'irresponsabilité absolue de celui par l'intermédiaire de qui elle s'accomplit. Cette irresponsabilité résulte de l'impossibilité où il fut d'agir autrement qu'il n'a fait, soit en raison de l'impériosité des tendances qui le déterminèrent à agir de cette façon, soit par suite de l'absence dans son esprit de certaines connaissances qui l'eussent déterminé à agir autrement.

Comme on l'énonçait au début de cette étude, la question ne se pose pas du tout de savoir si l'homme est libre ou ne l'est pas. Cette question en suppose une autre : le mot liberté a-t-il un contenu, est-il pourvu d'une signification? A cette question préalable et sous quelque aspect qu'on la considère, il faut répondre non absolument. Et cette réponse demeure la seule possible, à supposer même que pour en obtenir une autre, on aille jusqu'à violer les faits, jusqu'à accorder que la réalité est autre qu'elle n'est. Ainsi vient-on de voir qu'il ne dépend pas de l'agent d'appeler à son aide et de susciter dans le champ clos de la motivation le fait de contingence qui substituerait, en vue de la production de l'acte, un déterminisme à un autre. Accordant l'absurde, supposons qu'il en soit autrement, dotons l'agent de ce pouvoir. On va se demander aussitôt pourquoi l'agent n'en use pas dans tous les cas. Le libre arbitre ayant été conçu en fonction d'idée du Bien et comme moyen mis à la portée de toutes les volontés de se conformer aux exigences de cette Idée, on va se demander pourquoi ce conformisme ne se manifeste pas dans toutes les actions humaines, pourquoi l'agent moral ne fait pas intervenir dans tous les cas conformément au vœu moral aussi bien qu'aux exigences de son égoïsme, ce fait de contingence favorable à la réalisation du Bien, du Bien suprême de Platon, dont la notion est identique, en fin de compte, à celle du Bonheur. Va-t-on nier pour sortir d'embarras l'identité des deux notions Bien, Bonheur? On constatera alors, ou que la loi du Bien ne sera jamais observée, ce qui enlève toute raison d'être à l'invention du libre arbitre ou qu'elle sera observée en vertu d'une contrainte extérieure empêchant l'individu d'obéir à son propre désir, lui enlevant toute responsabilité, tout mérite et exclusive de toute liberté. Échappera-t-on au dilemme en invoquant la théorie socratique de l'ignorance cause unique du mal,

dira-t-on que c'est pour ignorer cette identité du Bonheur et du Bien que l'individu s'écarte du Bien? La question de la liberté n'aura pas fait un pas, car il ne dépend pas de l'individu qu'il sache ou qu'il ignore, en sorte qu'il ne peut être rendu responsable, pour en être récompensé ou puni, de l'une ou de l'autre circonstance.

Ainsi la conception de la liberté au sens du libre arbitre est à ce point verbale et vide, qu'elle ne supporte aucune construction, quelque torture que l'on inflige à la réalité pour lui prêter un rôle. Ce n'est pas seulement avec les modes de la réalité objective qu'elle se montre antinomique, mais avec les formes mêmes de la fable et de la chimère. De quelque façon que l'on tente de la formuler, elle échappe à l'étreinte de l'intelligence qui n'a pas de cadres pour la recevoir.

Il faudrait s'excuser de disserter aussi longtemps sur cette notion fantôme si elle ne tenait encore dans la philosophie la place que l'on sait, si quelques-uns des philosophes les plus ingénieux de notre temps n'avaient aménagé pour lui faire place un univers muni de propriétés fabuleuses. Dénoncer le non-sens de la liberté, c'est dénoncer aussi l'en vain de pareilles tentatives. Les conceptions d'une durée exempte de toute considération d'espace, d'une qualité qu'aucun fragment quantitatif ne supporterait, sont à vrai dire tout à fait impuissantes à donner accès, dans quelque système que ce soit, à une conception qui n'a pas accès dans l'esprit. Mais en bon pragmatisme et si les conséquences d'une théorie décident de la valeur d'une théorie, l'intention de déduire la liberté des propositions d'une thèse philosophique suffit à décider de la valeur logique de cette thèse, quelque habileté dialectique, quelques artifices magiques qui aient été mis en œuvre pour l'accréditer.

Par delà les thèses actuelles que cette critique de la liberté atteint par incidence, ce qu'elle vise essentiellement, on le rappelle encore en terminant cette étude, c'est cette sensibilité métaphysique en fonction d'une conception morale et messianique où l'on a vu la cause de toute l'incohérence philosophique : on ne saurait donc tenir ces analyses pour une critique isolée de la conception du libre arbitre dans le but d'en amoindrir l'autorité. Guidé par un tel souci, on eût procédé de toute autre façon : au lieu de montrer le caractère insaisissable de la conception, ce qui dans la pratique

ne serait peut-être pas une objection contre elle, on eût incriminé son caractère inutile, inopportun et dangereux. Mais faisant abstraction dans une vue méthodique des intérêts de la pratique, ces analyses n'ont trait qu'aux intérêts de la connaissance et d'un contentement logique. Elles font partie d'un groupe d'études au cours desquelles on met en scène constamment, pour les opposer l'un à l'autre, deux points de vue : — celui d'une sensibilité spectaculaire, acceptant la réalité telle qu'elle se donne, trouvant sa satisfaction dans la joie esthétique, et supportant une explication cohérente de l'existence, — celui d'une sensibilité messianique et morale qui veut que la réalité soit autre qu'elle n'est qui, prenant naïvement toutes les prespectives à travers lesquelles l'existence se réalise dans le phénomène pour les moyens de cette transformation de ce qui est en ce qui doit être, se heurte à toutes les antinomies.

En *de Kant à Nietzsche*, on rendait compte, avec l'allégorie du panorama, des conséquences si opposées, au point de vue de l'intelligence métaphysique, qu'entraîne pour un esprit, le fait d'envisager le monde sous l'angle de la sensibilité messianique et morale ou sous l'angle d'une sensibilité esthétique. On peut s'en tenir, en vue de la même illustration à l'évocation pure et simple d'un tableau dans son cadre. Tandis, remarquera-t-on, que l'amateur cultivé se réjouit de ce que l'artiste a su créer sur sa toile l'illusion de l'espace et se recule pour mieux jouir de la perspective, pour mieux voir les plans successifs figurés par le jeu des ombres et des lumières, un spectateur naïf s'y trompe, et, avançant la main pour toucher la ligne des arbres dans le lointain, crève la toile, détruit la réalité qu'il veut atteindre. Les philosophes qui se proposent de construire le monde en fonction de l'idée d'un autre monde en viennent nécessairement à accomplir quelque geste analogue. Ils prennent, ainsi qu'on l'a noté, les perspectives d'espace et de durée à travers lesquelles la réalité, à tout instant immédiat, se manifeste dans sa perfection, pour les chemins qui, par de longues et pénibles étapes, conduisent d'un monde dans l'autre : s'engageant lourdement sur ces routes idéales ils déchirent la toile merveilleuse du monde. Or, la liberté, et c'est pourquoi elle fut ici mise en cause, est la clef de voûte de leur illusion, elle est le viatique qu'ils emportent avec eux sur les chemins de cet exode d'un

monde vers un autre, elle leur apparaît le moyen suprême par lequel la réalité, se métamorphosant dans la conscience à la lumière de l'idée, deviendra en son essence, au cours de la durée, autre qu'elle n'est donnée dans son actualité immédiate, transmuant selon l'hallucination du vieux désir, le monde du phénomène en un monde de l'Être.

JULES DE GAULTIER.

ESSAI DE CRITIQUE SOCIOLOGIQUE
DU DARWINISME [1]

Qu'il existe des rapports entre la biologie et la sociologie, c'est là un fait qu'aucun sociologue depuis A. Comte n'avait jamais sérieusement mis en doute. Les phénomènes sociaux ayant pour auteurs ou, si l'on préfère, pour véhicules des êtres humains, c'est-à-dire des unités sociologiques, il est de toute évidence que la vie sociale doit se ressentir nécessairement des propriétés fondamentales de ces unités et subir l'influence des lois primordiales de la vie organique. Les divergences ne peuvent porter que sur le degré de cette influence, en même temps que sur sa modalité, c'est-à-dire sur la façon dont elle s'exerce et se manifeste. S'agit-il, en premier lieu, d'une influence unilatérale ou d'une influence réciproque? Autrement dit, les forces biologiques se manifestent-elles dans la vie sociale d'après leur logique propre, sans rien abdiquer de leur autonomie, ou bien subissent-elles, du fait même de la vie sociale, certaines modifications, certaines déviations de leur direction primitive, certaines atténuations ou aggravations? Les deux manières de voir ont été défendues avec une autorité et une ardeur égales : aussi bien celle qui ne voit dans le fait social qu'un simple prolongement du fait biologique que celle qui, sans affirmer une opposition entre l'un et l'autre, n'en considère pas moins que la réalité sociale garde par rapport aux lois biologiques une indépendance relative, parfois très grande.

De ces deux conceptions, laquelle se rapproche le plus de la vérité? A les analyser de près, on s'aperçoit qu'elles en sont également éloignées, parce qu'elles reposent dans une égale mesure sur

1. Voir *Höherentwicklung und Menschenökonomie*, von Rudolf Goldscheid, vol. in-8°, XXVI-664 p., Leipzig, W. Klinkhardt, 1911.

des idées préconçues, parce que, au lieu de se borner à examiner objectivement ce qui existe, les partisans de l'une et de l'autre de ces deux manières de voir introduisent dans leurs jugements, peut-être sans s'en rendre compte, des notions de valeur, des points de vue étrangers à la science proprement dite. Les uns et les autres commencent en effet par postuler que la vie sociale *doit* répondre à un certain idéal ou servir à la réalisation de certaines fins; et selon que les lois biologiques leur apparaissent comme susceptibles ou non de favoriser la réalisation de cet idéal ou de ces fins, ils déclarent que le fait social est subordonné au fait biologique ou qu'il en est indépendant.

Mais connaît-on seulement bien le fait biologique? Ces forces auxquelles on voudrait subordonner ou dont on voudrait affranchir la vie sociale, connaît-on leur portée exacte, leur direction, les limites précises de leur action? Il n'est pas besoin de soumettre à un examen bien approfondi les idées que nos sociologues actuels se font de la réalité biologique, pour constater que la plupart d'entre elles, lorsqu'elles ne constituent pas une connaissance purement verbale, reposent sur des représentations pénétrées, elles aussi, d'éléments téléologiques et ne sont par conséquent que des jugements de valeur.

C'est au darwinisme que nous devons cet état de choses, aussi préjudiciable à la biologie qu'à la sociologie, c'est à lui que nous devons l'incertitude qui règne actuellement au sujet de leurs rapports réciproques. Non peut-être au darwinisme comme tel, car en formulant sa doctrine Darwin entendait seulement coordonner les faits qu'il avait observés dans le monde organique et ne songeait nullement aux applications qu'on pourrait en faire au monde social. Et en ce qui concerne le monde organique lui-même, Darwin était profondément convaincu que ses généralisations n'en donnaient qu'une explication purement et rigoureusement causale, d'où tout élément téléologique était systématiquement exclu. Tel a été en effet l'impression de ses contemporains qui ont salué le transformisme comme une véritable révolution scientifique, comme une réfutation complète et définitive des dogmes théologiques et des abstractions métaphysiques.

Mais plus d'un demi-siècle s'est écoulé depuis la publication de *l'Origine des espèces*, et si le transformisme reste encore aujourd'hui

la seule doctrine permettant d'expliquer et de coordonner scientifiquement les phénomènes du monde vivant, il n'en est pas moins vrai que, forts de l'expérience acquise au cours de ce demi-siècle et moins aveuglés par l'enthousiasme qui animait les contemporains de Darwin, nous découvrons aujourd'hui dans cette doctrine plus d'un côté faible, plus d'un détail qui va à l'encontre des intentions primitives de son auteur et qui, si on lui accorde trop d'importance, risque de compromettre la valeur de la doctrine entière. On est allé même, tout récemment, jusqu'à parler d'une crise du darwinisme. Le mot est peu-être éxagéré; mais ce qui est vrai, c'est qu'une revision complète de la plupart des notions sur lesquelles repose le darwinisme s'impose plus que jamais à l'heure actuelle.

Cette revision est aujourd'hui tentée de différents côtés. Et si l'on peut considérer *a priori* que, grâce à leur compétence spéciale, les biologistes sont le plus qualifiés pour assumer cette entreprise, on doit également reconnaître que les recherches des sociologues, à la condition qu'elles soient conduites dans un esprit rigoureusement scientifique, en dehors de toute préoccupation morale ou humanitaire, sont de nature à fournir à cette revision un appoint considérable.

C'est ce qu'avait sans doute pensé M. Rudolf Goldscheid. Et il a écrit un livre qui, de tous les essais de revision du darwinisme, nous semble le plus complet et le plus original, puisque c'est en se plaçant précisément au point de vue sociologique que l'auteur recherche ce que deviennent les notions courantes du darwinisme, telles que développement, variabilité, adaptation, utilité, différenciation, sélection, lutte pour l'existence, hérédité, etc., lorsqu'elles se trouvent poussées jusqu'à leurs dernières conséquences, comme cela arrive précisément dans le domaine de la sociologie.

On est en effet obligé de convenir que c'est l'application du darwinisme à la vie sociale qui a le plus contribué à faire ressortir les défauts et les faiblesses de la doctrine. Qu'on ne vienne pas objecter que le darwinisme étant une doctrine biologique ne peut être rendue responsable des conséquences qu'on en tire au point de vue sociologique. La biologie et la sociologie possèdent un terrain commun, qui est celui de la *biologie sociale*, ou science de la population. Or la population est un facteur biologique et se trouve, comme tel, soumis à l'action des lois et forces biologiques.

Une doctrine, vraie au point de vue purement biologique, doit donc être à même de nous donner une solution satisfaisante des principaux problèmes relatifs à la population, et cela conformément aux faits qu'on observe dans la réalité sociale. Dès l'instant où elle s'en montre incapable ou que, pour y arriver, elle est obligée de se mettre en opposition avec les faits, nous sommes autorisés à conclure que la doctrine est défectueuse, à chercher ses défauts et à tenter de les corriger.

Nous ne suivrons pas M. Goldscheid dans sa critique détaillée, dans son travail d'*asepsie* minutieuse de toutes les notions qui se rattachent au darwinisme. Nous lui demanderons seulement de nous guider dans l'examen de deux ou trois de ces notions que nous considérons comme particulièrement importantes, parce que tout le monde s'accorde à les considérer comme formant le noyau même du darwinisme et qu'elles ont donné lieu aux plus vastes (nous allions dire aux plus intempestives) applications sociologiques. Ce sont les notions qui se rattachent au problème de la sélection naturelle et à celui de la reproduction.

« Tout en semblant combattre la croyance en une Providence ayant arrangé les choses de ce monde aux mieux de nos désirs et de nos intérêts et tout en s'élevant contre la conception d'après laquelle la Nature agirait conformément ou en vue de certaines fins, le darwinisme s'engageait insensiblement, sans s'en rendre compte, dans un faux téléologisme. Certes, il n'est pas un darwiniste qui ne juge stérile toute tentative de prouver que notre monde est le meilleur des mondes. Mais l'hypothèse évolutionniste ne repousse pas toujours avec assez de vigueur la conception d'après laquelle le développement qui s'étend de la monère jusqu'à l'homme civilisé aurait été le meilleur des développements possibles, ce qui contribue d'entretenir, sans qu'on le veuille, une manière de voir des plus dangereuses. »

Darwin a beau déclarer souvent et expressément que sélection naturelle ne signifie pas choix au sens traditionnel et métaphysico-téléologique du mot : il retombe lui-même sans cesse dans l'erreur qu'il ne se lasse pas de condamner. « L'homme, dit-il notamment, choisit en vue de son propre avantage, la nature en vue de l'avantage de l'être... lui-même. Elle assure le développement parfait de

tout ce qui est caractéristique, place la créature dans les meilleures conditions vitales... Devons-nous nous étonner, dès lors, que les produits de la nature soient plus parfaits, plus achevés que ceux de l'homme, qu'ils soient infiniment mieux adaptés aux conditions dans lesquelles ils vivent, attestant ainsi avec évidence l'intervention d'un artisan suprême? » Ou encore : « Nous pouvons dire au figuré que chaque jour et à toute heure, voire à tout instant, la sélection naturelle est aux aguets pour dépister la moindre modification, pour rejeter ce qui est mauvais, conserver et multiplier ce qui est bon ; elle travaille en silence et imperceptiblement, toutes les fois qu'elle en trouve l'occasion, à l'ennoblissement de chaque créature, quant à ses conditions vitales, organiques ou inorganiques. »

Des passages dans le genre de ceux-ci sont nombreux dans les œuvres de Darwin. Doit-on y voir de simples artifices de langage ou bien des concessions au vieil esprit téléologique? Quoiqu'il en soit, ce téléologisme qui, il est juste de le reconnaître, n'occupe dans la doctrine darwinienne qu'une place très secondaire, a été érigé par certains de ses disciples, par ceux notamment qui s'intitulent eux-mêmes néo-darwiniens, à la hauteur d'un des principes fondamentaux de cette doctrine.

« Darwin, dit M. Goldscheid, avait déclaré : « *j'appelle* sélection la survivance des plus aptes », et de cette définition il tira aussitôt la conclusion que la sélection naturelle est le véhicule du progrès. Mais que les survivants soient véritablement les plus aptes, — c'est là un problème plutôt qu'un fait. Le terme *plus aptes* implique un jugement de valeur, une appréciation qui ne peut être faite que d'après une échelle de valeurs. » Plus adapté, plus apte, meilleur : Darwin emploie ces trois prédicats indifféremment et souvent conjointement ; mais ce qui chez lui n'était peut-être que le résultat d'une simple confusion, d'une analyse insuffisante des termes, acquiert chez ses successeurs, ou du moins chez quelques-uns d'entre eux, la valeur d'un principe indiscutable, d'une vérité qui s'impose par son évidence. L'évolutionnisme que Darwin concevait principalement comme une théorie de la *descendance* se transforme chez les néo-darwinistes en une théorie de l'*ascendance*, et la sélection qui n'était primitivement qu'un facteur de la *conservation de l'espèce* (et de ses variations) devient un facteur qui détermine

l'*espèce de conservation*, c'est-à-dire un facteur de progrès, d'ascension continue vers des types organiques supérieurs, de plus en plus parfaits et compliqués.

On voit sans peine tout ce qu'une pareille manière de voir implique de résignation passive et d'optimisme servile devant le fait accompli. Nous vivons, prétendent les néo-darwinistes, dans le meilleur des mondes, et l'évolution qui s'est accomplie dans le règne organique, cette évolution qui, d'une boule protoplasmique amorphe, a fait sortir, par une série de transformations successives, l'homme avec toute la variété de ses organes et l'infinie différenciation de ses fonctions, ne peut être que la meilleure des évolutions et la seule possible. La perfectibilité devient ainsi une loi immanente du développement des êtres vivants, une véritable nécessité naturelle. S'érigeant en prophètes du passé, les néo-darwinistes déclarent que tout ce qui existe est digne d'exister, comme tout ce qui a péri a mérité de périr, que la sélection est une force infaillible qui assurera l'évolution de l'avenir comme elle a assuré celle du passé, que nous n'avons par conséquent qu'à nous croiser les bras, car tout ce que nous pourrions faire ne changerait en rien les résultats qui doivent se produire et se produiront nécessairement pour le plus grand bien et la plus grande perfection de l'espèce.

Doctrine éminemment réactionnaire, si toutefois il est permis d'employer ce prédicat dans le domaine de la science. Mais l'homme de science ne vit pas isolé du monde extérieur, enfermé dans une tour d'ivoire, sourd aux bruits du dehors, insensible aux influences qui émanent des hommes et des choses, inaccessible aux passions et préjugés qui pèsent sur l'activité de ses contemporains. Qui dira jamais la part de subjectivité dans les doctrines en apparence les plus scientifiques, surtout lorsqu'il s'agit d'une science telle que la biologie qui intéresse si directement l'homme, non seulement en tant qu'être organique, mais encore en tant que membre d'un groupe social? Que Weismann et ses disciples se soient laissés influencer par des idées sociales et politiques rétrogrades, la chose est donc possible, bien que nous n'en ayons pas de preuves directes et indiscutables. Mais que le néo-darwinisme implique des conséquences sociales et politiques réactionnaires, cela est incontestable, et quoiqu'il s'agisse là d'une considération

étrangère à la science proprement dite, le sociologue n'en fera pas moins bien, avant de recommander ou d'approuver l'application de cette doctrine, de la soumettre à la critique la plus sévère et la plus rigoureuse.

La perfectibilité étant une loi immanente du développement des êtres vivants, ce développement devait aboutir fatalement à l'apparition de l'homme qui est l'être le plus parfait de tous ceux qu'a produits la sélection naturelle. Ainsi raisonnent les néo-darwinistes, et leur raisonnement implique, entre autres, ce postulat que l'évolution s'est accomplie en ligne droite, sans tâtonnements ni détours, sans qu'une force étrangère extérieure soit jamais intervenue pour la faire dévier de sa direction primitive.

Examinons d'un peu plus près la valeur de ce postulat. La sélection, nous dit-on, assure la survivance des plus adaptés ou plus aptes. Nous avons donc le droit de nous demander s'il existe une norme générale, applicable à tous les individus de toutes les espèces, en tout temps et en tout lieu, et qui permette de prédire, avec une exactitude mathématiquement rigoureuse, quels seront, dans chaque cas donné, les types les mieux adaptés ou les plus aptes. Il est évident qu'une norme de ce genre n'existe pas. Les modes d'adaptation des êtres vivants sont en effet innombrables, et dans chaque cas l'adaptation dépend de conditions aussi multiples que variées, quelques-unes constantes et invariables, d'autres (et ce ne sont ni les moins nombreuses ni les moins importantes) fortuites et accidentelles.

Tout ce qu'on peut dire, en règle générale, c'est que dans chaque cas donné l'adaptation résulte de l'action réciproque des conditions du milieu extérieur et des prédispositions naturelles de l'être vivant. Cette définition a le mérite d'être purement objective et de n'impliquer aucun jugement de valeur. Elle nous permet de concevoir le cas où l'adaptation, au lieu de s'opérer dans le sens d'une perfection plus grande, ne s'obtient au contraire qu'au prix d'une plus ou moins grande dégénérescence. Nombreux sont en effet les animaux et les végétaux, qui, à la suite d'un changement des conditions extérieures, n'ont réussi à se maintenir qu'en subissant une véritable régression. C'est donc ne tenir compte que d'une partie des faits, et qui n'est peut-être pas la plus nombreuse,

que de voir dans l'adaptation un facteur de perfection et dans celle-ci une loi immanente du développement des êtres vivants. Qu'on considère l'homme comme le produit le plus parfait de l'évolution : rien de plus justifié. Mais prétendre que cette évolution devait fatalement aboutir à l'homme, qu'elle s'est faite exclusivement en vue de l'apparition de l'homme, et cela grâce à la sélection qui est appelée à lui assurer dans l'avenir une perfection plus grande encore, autant dire illimitée, — c'est tirer d'une prémisse légitime en elle-même des conclusions qu'elle ne comporte pas.

Les sélectionnistes à outrance ont le tort de ne pas distinguer entre les nécessités élémentaires et les nécessités complexes. Il n'existe pas de phénomène dans la nature qui soit soumis à l'action exclusive d'une seule force. Une pierre qui tombe d'une certaine hauteur n'atteint jamais le point précis où elle devrait venir s'abattre si elle obéissait dans sa chute à la seule loi de la pesanteur. Ce point n'existe que d'une façon purement théorique, mais en réalité la pierre qui tombe est sollicitée et actionnée dans son parcours par une foule de forces secondaires qui, sans annihiler l'action de la force fondamentale, lui impriment des modifications et des déviations que nous ne pouvons prévoir dans leurs détails et dont la théorie ne proclame la nécessité qu'après coup. Tout phénomène apparaît ainsi comme résultant de l'action combinée et complexe d'un ensemble de forces, d'une force fondamentale à laquelle vient s'ajouter un grand nombre de forces secondaires. Chaque force, prise isolément, obéit dans son action à des lois rigoureuses et invariables; mais ce qui varie, c'est le mode de combinaison de toutes ces forces que nous pouvons, en raison de son imprévisibilité, qualifier de fortuit.

Même en admettant, ce qui est loin d'être prouvé, que la lutte pour l'existence, la sélection naturelle et l'adaptation soient des lois fondamentales du monde organique, leur action ne s'exerce jamais d'une façon absolument libre, de même que dans le monde physique une forme d'énergie quelconque ne se manifeste jamais dans toute sa pureté, mais est toujours associée à d'autres formes d'énergie. S'il est vrai que la lutte pour l'existence, l'adaption et la sélection naturelle sont des lois fondamentales du monde organique, elles se heurtent toujours et nécessairement

dans leurs manifestations à l'action de forces secondaires qui, si elles peuvent quelquefois les renforcer, peuvent aussi et non moins souvent les faire dévier de leur direction primitive et théoriquement rectiligne, provoquant ainsi des résultats imprévus. Dans le monde organique, ces forces secondaires sont représentées par les dispositions naturelles, qui varient d'une espèce à l'autre et même d'un individu à l'autre, et surtout par les conditions extrêmement variables du milieu.

Certes, l'apparition de l'homme ne constitue pas un phénomène accidentel, un produit du hasard pur et simple. Elle se prête à une explication rigoureusement causale, bien que la plupart des causes qui ont déterminé ce phénomène nous soient encore inconnues. Mais le fait même que l'homme est le produit non d'une cause unique, mais d'un ensemble complexe de causes, nous autorise à admettre que l'évolution qui, partie de la matière, a abouti à l'homme, n'avait obéi dans sa marche qu'à une nécessité toute relative, que son point final n'avait rien de prédestiné, n'était pas impliqué dans son élan initial. Si ce complexus de causes avait été différent, si les facteurs ayant agi dans la direction actuelle avaient subi une autre combinaison, et ces éventualités sont faciles à concevoir, l'évolution aurait, elle aussi, suivi une voie différente : au lieu d'aboutir à l'homme, elle eût engendré un être se rattachant à une lignée différente.

« La progression vers des types supérieurs, dit M. Goldscheid, loin d'être une nécessité, n'est qu'une simple conséquence possible du principe de la sélection. Celle-ci trace pour ainsi dire une limite inférieure et si, ce faisant, elle favorise quelquefois le progrès, elle le contrarie aussi dans des cas innombrables, en ne protégeant pas ou en protégeant insuffisamment, en menaçant même souvent d'une destruction directe ou indirecte ceux des êtres qui ont réussi à s'élever en franchissant la limite inférieure. Qu'on se figure un ensemble d'êtres vivants en voie de migration et se trouvant de ce fait exposés successivement aux conditions d'existence les plus variées. Il est évident que tous les individus ne seront pas également bien adaptés à tous les milieux successifs traversés par l'ensemble; mais rien n'autorise à prétendre que les individus les mieux adaptés aux conditions de la dernière phase sont supérieurs à tous les autres. »

Il s'agit dans ce cas et dans une foule d'autres cas analogues d'une rencontre purement fortuite entre certaines conditions extérieures et certaines dispositions organiques. Trois modalités peuvent se présenter ici : 1° il existe une correspondance parfaite entre l'organisme et le milieu, et l'adaptation se trouve réalisée d'emblée; 2° les conditions du milieu sont moins favorables, mais l'individu possède soit assez de force plastique pour s'y adapter moyennant certains sacrifices, le plus souvent en subissant un degré plus ou moins considérable de régression, soit assez de force active pour se rendre le milieu favorable, en le transformant, en l'adaptant à lui, au lieu de s'y adapter; 3° en présence de conditions de milieu tout à fait défavorables, les organismes se montrent incapables de réaliser aussi bien l'adaptation passive que l'adaptation active et, si aucune aide ne leur vient de l'extérieur, ils succombent. C'est seulement dans ce dernier cas que la sélection joue un rôle, lequel consiste uniquement à enregister un fait qu'elle n'a pas créé, qui existait avant elle, et elle n'aurait peut-être pas eu l'occasion d'intervenir, si le même organisme s'était trouvé au même moment dans un milieu différent. La sélection apparaît ainsi comme la résultante *négative* de la rencontre de ces deux séries de facteurs : conditions de développement extérieur, inhérentes au milieu, et conditions de développement intérieur, inhérentes à l'organisme. Toute la question se réduit à savoir si elle est capable de produire également des effets *positifs*, c'est-à-dire d'agir dans le sens d'une différenciation progressive ou, en d'autres termes, si les organismes que nous appelons les mieux adaptés sont précisément ceux qui renferment le plus de possibilités de développement. A cette question nous avons déjà répondu implicitement : les possibilités de conservation ou d'adaptation n'impliquent pas nécessairement des possibilités de développement, puisque nous savons déjà que nombreux sont les cas où la conservation et l'adaptation se réalisent au contraire au dépens du développement ultérieur, voire au prix d'une régression plus ou moins grande. « Non seulement l'inapte succombe du fait de son inaptitude, mais très souvent aussi l'apte périt victime de son aptitude, car dans la plupart des cas ce n'est pas le type le plus différencié, lequel constitue une exception, mais le type moyen, représentant la médiocrité générale, qui a le plus de chances de se conserver. »

La sélection appelle donc la contre-sélection qui consiste à rendre les conditons du milieu favorable au plus grand nombre d'individus, à transformer ce milieu, à faciliter la manifestation de toutes les aptitudes, à multiplier les possibilités et les modalités d'adaptation, Bref, il s'agit, pour nous servir de l'expression pittoresque de M. Goldscheid, d'atténuer l'absolutisme de la nature en lui substituant un système constitutionnel, ce qui ne peut être réalisé que par la réaction individuelle ou sociale contre le milieu, c'est-à-dire par l'adaptation *active* des organismes.

Telle paraît être la conclusion sociologique du darwinisme. On voit que cette conclusion accorde au milieu un rôle capital, et toute la sociologie se réduirait, d'après elle, à une théorie du milieu. Sans une connaissance parfaite de celui-ci, des actions qu'il exerce sur les organismes et des réactions qu'il provoque de leur part, la sociologie est condamnée à errer dans les ténèbres ou à rester un amas d'hypothèses fantaisistes, inspirées par le sentiment ou par des idées préconçues, mais sans aucun caractère scientifique et sans application pratique possible. La sociologie qui, bien comprise, devrait être une étude de l' « économie humaine », c'est-à-dire des moyens propres à augmenter le rendement de la société par l'utilisation des forces et des facultés de tous ses membres, ou du plus grand nombre possible d'entre eux, devient, si l'on adopte la conception néo-darwiniste, une science inutile, puisque devant la « toute-puissance de la sélection » nous ne pouvons qu'assister impuissants au gaspillage des forces humaines, sans même avoir toujours la consolation de penser que les vies qui succombent sont toujours et nécessairement les plus mauvaises. Les néo-darwinistes prétendent bien qu'il en est ainsi, mais ils se placent à un point de vue métaphysique, alors que le sociologue digne de ce nom ne doit pas abandonner un seul instant le terrain ferme de la réalité sociale et humaine. Et cette réalité montre à chaque pas que la sélection est une force aveugle, agissant sans choix, éliminant aussi bien les individus irrémédiablement déchus que ceux qui ne présentent qu'une infériorité momentanée, par rapport à certaines circonstances et à certaines conditions du milieu, alors que dans d'autres circonstances et dans un autre milieu ces mêmes individus seraient susceptibles et d'adaptation et de développement.

Au problème de la sélection se rattache très étroitement celui de la reproduction. On peut même dire que, jusqu'à un certain point, ce sont les faits de la reproduction qui ont fourni à Darwin les éléments de la solution du problème de la sélection. Et sous ce rapport les travaux de Malthus ont exercé sur son esprit une influence décisive. On sait en quoi consiste la théorie de Malthus, et il est inutile d'en exposer ici les détails. Qu'il nous suffise de dire qu'elle se réduit en dernière analyse à la proposition suivante : tandis que la population a une tendance à augmenter dans une proportion géométrique, les moyens de subsistance n'augmentent que dans une proportion arithmétique; de sorte que si rien ne venait s'opposer à la surpopulation, il en résulterait une disproportion énorme entre la quantité des besoins à satisfaire et celle des moyens servant à les satisfaire; heureusement un Dieu qui pourvoit à tout sait écarter ce malheur, en éliminant à temps l'excès de la population et en maintenant ainsi l'équilibre nécessaire entre les bouches à nourrir et la quantité de nourriture.

Cette théorie fut pour Darwin un véritable trait de lumière. Il crut y trouver le principe qui devait lui permettre de coordonner et d'expliquer ses propres observations. Et la théorie de Malthus qui, dans la pensée de son auteur, n'était applicable qu'à l'homme, subit entre les mains de Darwin une extension pour ainsi dire indéfinie, jusqu'à devenir la loi fondamentale de toute l'évolution organique. Quel est en effet le fait qui nous frappe le plus dans le monde vivant? N'est-ce pas l'énorme gaspillage de vies, l'impitoyable destruction de germes, la disproportion criante entre le grand nombre d'individus qui naissent à la vie et le nombre restreint de ceux auxquels il est donné d'accomplir le cycle de l'existence normale? La survivance de quelques élus ne s'obtient qu'au prix du sacrifice d'innombrables appelés, au point qu'on serait quelquefois tenté de penser que c'est la mort, et non la vie, qui est la loi générale du monde organique.

Quelle est la valeur exacte de cette argumentation? Faisons remarquer tout d'abord que la surproduction dans laquelle Malthus ne voyait qu'une simple *tendance* de l'espèce humaine, devient chez Darwin un *fait*, et un fait commun à toutes les espèces. Il admet, comme une vérité indiscutable, que la surproduction *existe* et que la disproportion entre les besoins à satisfaire et les moyens propres

à le satisfaire est une fatalité à laquelle les êtres vivants n'échappent que par la lutte impitoyable pour l'existence. Darwin ne s'est pas aperçu que la théorie de Malthus laisse sans explication les cas, et ils sont malheureusement assez nombreux, où l'insuffisance des moyens de subsistance et la misère qu'elle entraîne existent en dehors et indépendamment de toute surpopulation, et cela pour des raisons qui sautent aux yeux de tout observateur impartial et dont la principale consiste dans la mauvaise organisation du milieu extérieur. Et alors que Malthus n'a pas cité un seul fait qui fût de nature à prouver que les organismes se multiplient plus vite que les moyens de subsistance, Darwin a fait de cette affirmation une loi et proclamé comme un dogme que la reproduction des êtres vivants est une donnée constante.

Il est vrai que les preuves que Malthus avait négligé de produire en ce qui concerne l'espèce humaine, Darwin croyait en toute sincérité les posséder pour les autres espèces. Chez celles-ci, pensait-il, les faits parlent par eux-mêmes, et avec une éloquence d'autant plus grande que l'espèce considérée occupe un rang moins élevée dans la hiérarchie des êtres. Nous assistons ici véritablement à une multiplication démesurée, excessive, débordante, au point que sans l'intervention bienfaisante de la lutte pour l'existence chaque espèce tendrait à couvrir le globe entier. Ce danger signalé par Darwin est-il réel? Ne savons-nous pas, au contraire, que chaque espèce ne peut se maintenir et prospérer que dans des conditions d'existence particulières? Ce qui revient à dire que les conditions d'existence variant d'un point du globe à l'autre, il existe pour la reproduction de chaque espèce une limite naturelle qui ne peut pas être dépassée. Mais ce qui rend l'affirmation de Darwin encore plus invraisemblable, c'est le fait de la disparition totale et complète de certaines espèces : or, si toutes les espèces avaient cette tendance que leur attribue Darwin de se multiplier au delà des moyens de subsistance et plus vite que ces moyens, il y aurait là pour elles une garantie de pérennité, car, malgré la situation défavorable dans laquelle se trouveraient les individus, chaque espèce comme telle serait immortelle et impérissable. Et, pourtant, l'histoire de certaines espèces animales et végétales et même celle de l'humanité nous apprend tout autre chose : des peuples ont disparu au milieu de la plus grande abondance des choses néces-

saires à la vie, tandis que d'autres, tout en augmentant en nombre, ont réussi à se maintenir malgré l'insuffisance de moyens de subsistance et luttent contre l'adversité autrement que par l'extermination réciproque. Et la physiologie vient encore infliger un démenti de plus à la conception darwinienne, en montrant qu'une nourriture trop abondante provoque, aussi bien chez l'homme que chez les animaux, une formation excessive de tissu graisseux avec diminution consécutive de la fécondité : ici c'est donc l'abondance des moyens de subsistance qui a pour conséquence une diminution de la puissance reproductrice, alors que, conformément au point de vue darwinien, nous devrions assister au phénomène opposé.

Quelle est la conclusion qui se dégage de cette discussion? C'est que la reproduction n'est pas soumise à une loi unique, générale, historique qu'il s'agirait de découvrir : elle est le produit de conditions naturelles les plus diverses, de rapports fonctionnels et de successions typiques qui varient d'un cas à l'autre et que la recherche exacte a le devoir d'individualiser et de différencier. En d'autres termes, la puissance reproductrice d'une espèce animale, loin de présenter une valeur constante, est une donnée variable, et qui varie en raison ou en fonction des conditions du milieu. Elle exprime l'adaptation de l'espèce à un milieu donné.

Dès lors, la multiplication intense des êtres inférieurs, cette multiplication qui a tant frappé Darwin et qui a pour corollaire une destruction non moins intense, ne peut être, elle aussi, qu'un phénomène d'adaptation. Nous savons déjà comment Darwin concevait les rapports entre cette multiplication et cette destruction : celle-là étant indéfinie dans chaque espèce, la lutte pour l'existence intervient à chaque instant, pour rétablir l'équilibre quantitatif entre les organismes et les moyens de subsistance par la destruction des organismes qui sont en excès. La multiplication serait ainsi la cause de la destruction. Mais pour ceux qui ne croient pas à l'existence d'une loi de la reproduction, les rapports entre la multiplication et la destruction se présentent dans un ordre inverse : si les êtres meurent en grand nombre, ce n'est pas parce qu'ils naissent trop nombreux; mais ils se multiplient d'une façon intense, parce qu'ils sont exposés à des causes de destruction trop nombreuses. C'est par la multiplication intense que les êtres inférieurs luttent contre l'inclémence du milieu. Il s'agit d'une multi-

plication pour ainsi dire compensatrice, sans laquelle l'espèce serait condamnée à disparaître à plus ou moins brève échéance. A mesure que nous nous élevons dans la hiérarchie des êtres, nous voyons la puissance reproductrice diminuer, ce qui s'explique, sinon par la nature plus favorable du milieu, par ce fait que plus un organisme est différencié, et plus il possède de ressources *en dehors de la reproduction*, pour assurer son existence et la conservation de l'espèce. Et ceci est plus particulièrement vrai de l'homme qui est de tous les êtres le plus riche en ressources, en armes de combat aussi bien contre le milieu que contre les espèces hostiles.

La reproduction étant ainsi un simple phénomène d'adaptation, la tendance à la surproduction que Malthus croyait pouvoir attribuer à l'espèce humaine n'est pas seulement hypothétique : elle est arbitraire. La crainte de la surproduction humaine est une crainte chimérique, parce que, nous l'avons dit, ce n'est pas seulement par le nombre que l'humanité est capable de se défendre et d'attaquer. On doit pourtant convenir que le nombre est loin d'être un facteur négligeable, car l'homme n'accepte pas passivement et telles quelles les conditions vitales qui lui sont offertes par la nature : il recrée à chaque instant le milieu dont il ne cesse de multiplier les ressources, ce qui suppose un travail actif et d'autant plus productif que le nombre de ceux qui y prennent part est plus grand. Or, chaque être nouveau qui naît à la vie n'est pas seulement une bouche à nourrir : il a aussi des bras et un cerveau prêts à participer à l'effort commun de l'humanité en vue d'un triomphe de plus en plus complet sur les forces de la nature. Et en ce sens on peut dire que nous n'aurons jamais assez d'hommes.

A la crainte de la surproduction a succédé de nos jours, se mêle de nos jours, la crainte d'une reproduction insuffisante. Il est certain en effet que le taux de la natalité est en train de diminuer chez un grand nombre de peuples civilisés modernes. On peut déplorer ce fait, mais ce n'est pas par des sermons ou des conférences, s'adressant au cœur ou à la raison, ce n'est pas davantage par des mesures législatives qu'on y remédiera. Dès l'instant où la reproduction est un phénomène d'adaptation, c'est dans le milieu qu'on doit chercher les causes du ralentissement de la reproduction humaine qu'on signale de nos jours. Toutes les autres causes qu'on pourrait invoquer pour expliquer ce ralentissement ne peuvent qu'être

d'ordre secondaire ou ne s'appliquent qu'à des cas individuels. Dans son ensemble, en tant que phénomène collectif et général, il exprime l'adaptation à un certain milieu, avec protestation contre une certaine organisation sociale, défectueuse et pratiquant mal « l'économie humaine ». Une pareille affirmation est de nature à paraître paradoxale si l'on songe que nous vivons à une époque où il n'est question que de « réformes sociales ». Mais la nécessité même de ces réformes, excessivement coûteuses, prouve précisément que l'économie humaine est mal pratiquée dans nos sociétés, puisqu'on est obligé à chaque instant de réparer les maux causés par la mauvaise organisation du milieu économique et social. Le seul procédé scientifique, et en même temps le seul efficace, consiste à réorganiser ce milieu d'après les principes d'une saine économie humaine, sans se laisser hanter par le spectre de la surproduction ou de la sous-production : on obtiendra alors une natalité qui se mettra d'elle-même en rapport avec la nature et les conditions du milieu.

A quelque problème qu'elle s'attaque, et nous n'avons cité que les deux principaux, la critique sociologique du darwinisme aboutit invariablement à la même conclusion : c'est au milieu que revient le rôle prépondérant aussi bien dans la conservation que dans le développement des êtres vivants. Cette conclusion ne soulève aucune objection de principe. Il s'agit seulement de ne pas tomber dans un excès opposé à celui des néo-darwinistes, en remplaçant la toute-puissance de la sélection par la toute-puissance du milieu. Pas plus que la sélection, le milieu n'est capable de créer du nouveau. Il reçoit des organismes formés et façonnés, et tout ce qu'il peut faire, c'est de favoriser la manifestation de leurs virtualités, de leurs propriétés et facultés latentes. Mais ces virtualités, propriétés et facultés elles-mêmes sont d'origine congénitale. Est-ce là ce qu'a voulu dire Weismann en niant l'hérédité des propriétés acquises? Une discussion de cette importante question nous entraînerait trop loin. Toujours est-il qu'on ne voit pas bien comment le milieu pourrait ajouter à un organisme une propriété nouvelle, faire naître en lui une faculté nouvelle, si l'organisme lui-même ne possédait déjà les éléments de cette propriété ou faculté. Nous pouvons donc admettre qu'il n'existe pas en réalité de pro-

priété acquise qui ne soit une modification ou une nouvelle manifestation d'un caractère congénitale. Ainsi que l'indique le langage lui-même, toute propriété suppose un propriétaire, et un nouveau caractère ne peut être autre chose qu'un nouveau prédicat d'un ancien caractère. Devons-nous supposer que l'espèce humaine possédait de toute éternité, depuis son apparition sur le globe tout l'ensemble des propriétés qui caractérisent l'homme d'aujourd'hui et que toute l'évolution n'a consisté qu'à ajouter de nouveaux prédicats à des caractères en eux-mêmes immuables, à rendre tour à tour manifeste ce qui était latent et inversement? Cette supposition n'a en soi rien d'invraisemblable, et c'est seulement avec cette réserve que la théorie du milieu telle que nous venons de l'exposer paraît acceptable : son rôle serait analogue à celui d'un réactif qui fait apparaître sur une plaque sensible les images qui y existaient déjà, mais d'une façon invisible, à l'état pour ainsi dire latent. Mais ni le réactif, ni le milieu n'exercent une action créatrice au sens propre du mot.

Dr S. Jankélévitch.

LES
IDÉES DIRECTRICES DE LA PHYSIQUE MÉCANISTE
(XVIIe-XIXe SIÈCLE)

(*Fin*[1].)

VI. — Les notions élémentaires de la mécanique et leur mesure.

Le principe de l'indépendance des mouvements a un corollaire important : c'est la proportionnalité des accélérations aux forces, c'est-à-dire aux conditions du mouvement. Cette proportionnalité n'est au fond qu'une autre façon d'exprimer le principe. Il résulte en effet immédiatement de la théorie logique du mouvement uniformément accéléré que nous avons exposée plus haut, de l'idée que toute accélération est l'effet d'une force. L'accélération variera comme la force, naissant avec elle, s'annulant avec elle, croissant et diminuant avec elle. Au point de vue de la mesure le principe a donc des conséquences considérables. Il nous permet en nous donnant une idée claire et distincte des conditions du mouvement, des forces, comme déterminantes d'accélération, de nous donner aussi le moyen de les mesurer toutes, en les rendant homogènes, au point de vue de leur définition mécanique. Les forces deviennent des grandeurs et des quantités additives, sous la réserve de les considérer comme des quantités dirigées. Elles se découpent en quelque sorte dans une matière homogène, comme les nombres dans leur séries, comme les étendues géométriques dans l'espace. Les lois de la chute des corps en donnaient un exemple merveilleusement privilégié pour la pesanteur. Ce n'est donc pas un

1. Voir le numéro précédent.

accident historique si la découverte de la loi de la chute des corps a coïncidé avec la fondation de la dynamique moderne, et de la tradition mécaniste en physique, dans l'œuvre du même savant, dans l'œuvre de Galilée. Tout cela s'impliquait étroitement. Et tout cela encore se reliait non moins étroitement, comme on l'a vu, à la nouvelle conception cosmologique. Cela devait se relier plus étroitement encore avec la mécanique céleste de Newton.

Si les accélérations sont comme les forces qui les déterminent, nous précisons par cela même et mesurons une quantité invariable, uniforme, constante qui exprime ce rapport : cette quantité c'est la masse. En effet si nous désignons, selon les notations usuelles les forces par f_0, f_1, f_2, etc. et les accélérations qu'elles peuvent communiquer à un mobile donné par g_0, g_1, g_2, etc., nous pourrons écrire $\frac{f_0}{g_0} = \frac{f_1}{g_1} = \frac{f_2}{g_2} =$ constante. Cette constante est la masse du mobile. Comme on le voit de suite, cette masse n'est rien autre que la quantité de ce que définissait le principe de l'inertie, la quantité de matière ou d'inertie.

C'est de ce biais qu'on peut considérer l'inertie comme l'obstacle, la résistance que la matière oppose au mouvement que vient lui imprimer la condition extérieure qui la met en mouvement ou qui augmente sa vitesse. Si on ne donne pas d'autre sens au mot « force » que celui de condition du mouvement, on peut donc parler, on le voit, de force d'inertie, puisqu'elle est aussi une condition du mouvement. On comprend de suite, en effet, que plus sera petite l'accélération communiquée par une force déterminée, et plus la masse sera grande elle-même, puisqu'elle est le quotient de la force par l'accélération. Réciproquement pour une accélération déterminée, la force devra être d'autant plus grande que la masse sera elle-même plus grande. Mais, encore une fois, on ne saurait donner ici au mot *force* un sens actif, déterminer par elle une tendance inhérente à la matière. Elle n'est que le point mort, la quantité de matière inerte qu'un facteur d'action supérieur doit mettre en branle et dont on peut dire métaphoriquement qu'il doit vaincre la résistance.

Avec les notions que nous avons été conduits à définir, en partant à la fois et du désir d'atteindre des procédés précis ou com-

modes de mesure, et du désir de pénétrer la nature du mouvement matériel, nous pouvons construire une notion dérivée qui est d'un grand secours dans les questions mécaniques et va donner par un choc en retour sur la notion de masse un intéressant éclaircissement.

Lorsqu'une force agit sur une masse, elle produit un mouvement de cette masse ; elle accélère ce mouvement tant qu'elle agit. L'action d'une force paraît donc éminemment caractérisée, lorsque aucune force antagoniste ne vient s'y opposer, par ce mouvement du mobile qu'elle actionne, donc par le déplacement de son point d'application. L'effet total d'une force dans un temps donné dépendra donc du déplacement qu'elle aura déterminé pendant ce temps, et d'après ce qui précède, de la grandeur de la masse déplacée. On connaîtra cet effet total, on pourra le mesurer, lorsqu'on connaîtra la grandeur de la force et le déplacement qu'elle aura produit. Cette quantité résultant à la fois de la grandeur de la force et du déplacement de son point d'application (représenté dans la réalité par une masse déterminée), *produit* de l'une par l'autre, c'est le *travail*. Cette notion mécanique n'est d'ailleurs que la précision d'une intuition commune. N'estimons-nous pas l'effet que nous obtenons en employant la force d'un cheval, d'une locomotive, d'un porteur, leur travail en un mot, par les déplacements qu'ils ont produits, le chemin qu'ils ont parcouru, et la grandeur des effets produits à chaque instant le long de ce chemin. Comme au fond tout ouvrage physique est une production de mouvements, de déplacements, nous estimons en dernière analyse aussi bien le travail d'un menuisier qui rabote des planches, d'un forgeron qui bat le fer, d'un jardinier qui bêche, en considérant grossièrement le chemin parcouru par le rabot, le marteau, la bêche, etc. Un travail manuel implique toujours du mouvement, et nous voyons comment en rectifiant cette appréciation qualitative, vague et fruste *pour aboutir à des mesures précises*, on est arrivé à définir le travail mécanique d'une force en combinant celle-ci avec le déplacement de son point d'application, en faisant le produit des deux.

Mais nous n'avons pas encore épuisé tout l'intérêt de cette notion, parce que nous ne l'avons pas encore précisée complètement. La définition mécanique du travail établit sa proportion-

nalité à l'effort et au chemin parcouru. Mais dans la réalité physique ce travail se matérialise en quelque sorte au point d'application de la force, c'est-à-dire dans le mobile, dans la masse matérielle qui se déplace. Comme celle-ci se définit par son inertie (on voit qu'il faut toujours en revenir là), elle continue le mouvement qui lui est imprimé par une force donnée, tant que d'autres forces en agissant à leur tour sur lui ne viennent pas modifier ce mouvement. La quantité de mouvement (mv) que nous calculons pour une masse donnée, à un instant donné deviendra par là représentative du travail qu'on en peut attendre à cet instant.

La matière est donc, du fait de son inertie, le véhicule du travail. Elle l'accumule et elle peut le détruire en l'utilisant contre les obstacles et les résistances qui viennent ralentir son mouvement, contre les efforts inverses de ceux qui l'ont produit et comme déposé en elle, et tout cela au gré des actions qu'elle subit sans intervenir autrement que par sa passivité et sa réceptivité. Elle est la banque de dépôt du travail et on en peut lire constamment le bilan dans les chemins qu'elle parcourt et les vitesses qu'elle prend. Si la vitesse s'augmente, le travail s'inscrit à l'avoir et se met en réserve; si elle diminue, c'est un débit qui s'opère. « Or tout ce qui peut absorber et rendre (un seau vide, une éponge, un réservoir), est ce qu'on nomme une *capacité*; nous nous entendrons très bien, par conséquent, si nous disons que les corps possèdent une capacité d'absorption de travail [1]. » La matière est donc un réservoir; comme la capacité d'un récipient est par définition même liée à la grandeur du récipient, la capacité de travail devra être liée à la quantité de matière, c'est-à-dire à la masse et c'est ce que vérifie l'expérience, en contrôlant cette déduction. La masse, de ce point de vue et de ce biais est donc la capacité d'un corps pour le travail [2]. On a convenu « de rassembler sous le terme général d'*énergie*, le travail et toutes les quantités qui résultent de sa transformation, ou qui peuvent par leur transformation, produire du travail. La périphrase la plus brève pour la masse est donc : *capacité énergétique*. Cette expression, malgré son aspect savant et rébarbatif, est venue d'elle-même s'offrir à nous [3] ».

1. Guillaume, *Initiation à la mécanique*, 61.
2. *Id.*, 68.
3. *Id.*, 69.

Est-il besoin de faire remarquer après tout ce que nous avons dit déjà, combien le développement mathématique et technique des notions de la mécanique est imprégné jusqu'au bout des idées philosophiques directrices qui ont présidé à l'instauration du système. La matière reste toujours de l'ordre de la capacité, c'est-à-dire reste toujours, par nature, passive et inerte. Elle n'agit que par un choc en retour, — et ici la métaphore est bien près de la réalité, car elle n'est facteur d'action qu'en tant qu'elle possède du mouvement, c'est-à-dire en tant qu'elle a cédé docilement, et sans intervenir par quelque propriété spécifique aux impulsions extérieures. Loin de nuire d'ailleurs au développement technique, il y a une telle pénétration entre celui-ci d'une part qui semble guidé uniquement par des exigences empiriques, par le souci de la mesure, et d'autre part la cohésion logique intime des idées directrices, que celles-ci ne font qu'aider, bien plus encore, promouvoir ce développement technique. Loin de l'envelopper de généralités vagues et indistinctes, elles le précisent. Car c'est la conséquence même de cette logique interne et de cette rationalité du système que toutes les notions dont nous avons parlé sont quantitatives et additives. Ce sont des grandeurs arithmétiques qu'on peut traiter par les procédés ordinaires de calcul. Masse, travail, quantités d'énergie et capacités énergétiques, sont des nombres. Quoi qu'on pense des intuitions réalistes qui les supportent, elles ont en même temps cette vertu positive d'exprimer de pures relations quantitatives claires et distinctes, d'être des mesures et des coefficients. Si bien qu'on peut dans les applications, dans la partie technique de la science qui se désintéresse de la vertu philosophique du savoir pour n'en retenir que les utilisations et les commodités théoriques ou pratiques, faire abstraction complète de la signification intuitive et réelle de ces notions. On les comprendra peut-être mal au sens intelligent et vraiment compréhensif du mot comprendre. Mais on pourra les utiliser correctement, à peu près comme dans une religion le pratiquant vulgaire accomplit les rites, sans avoir la moindre idée de leur haute signification surnaturelle. De ce point de vue la masse sera une constante attachée à un complexe de sensations et qui permettra la mesure exacte des caractères mécaniques de ce complexe. Il en sera de même de la quantité d'énergie dont ce complexe sera à chaque instant le réceptacle. Il en sera de même

du travail, pure abstraction, simple signe décelant la possibilité d'effets pratiques. Les forces sont de simples secteurs[1].

Ces remarques ne mettent-elles pas en évidence les rapports étroits qui, historiquement, lient la précision graduelle des notions que le mécanisme tire de son intuition de la réalité avec l'orientation et la réussite de la science du côté de la mesure exacte? Elles nous font comprendre aussi comment une vue proprement formelle et étroitement positiviste de la science peut prendre naissance quand on néglige le système rationnel qu'elle est historiquement et réellement, et combien cette vue est artificielle.

VII. — Le principe d'action et de réaction et les idées philosophiques qu'il implique.

Nous avons posé jusqu'ici les conditions du mouvement d'une façon tout à fait indéterminée sans nous enquérir de leurs modes d'action, autrement que pour en suivre l'effet sur *un* mobile déterminé pris comme unique objet de l'observation, de la mesure et de la science. Cette manière de voir est tout à fait artificielle et abstraite. En réalité nous nous trouvons toujours en présence d'une multiplicité de masses en mouvement, par suite, de mouvements concomitants, par suite encore d'une multiplicité de forces en présence, puisque les forces ne sont autres jusqu'à présent que les conditions du mouvement. Pour tout dire, nous sommes toujours, dans un problème réel de dynamique en présence d'un système de masses, d'un système de mouvements et d'un système de forces. Ce mot système dit-il plus que nous donne l'expérience? L'observation la plus élémentaire nous invite à répondre que non, car il y a toujours et manifestement des influences de ces masses, de ces forces les

1. Nous avons déjà signalé ce qui a prêté à tant de contre-sens philosophiques l'emploi de l'expression force d'inertie et sa considération comme force de résistance. Mais c'est que, conséquence du mathématisme autorisé par le système, dans l'équation $f = mg$, les éléments sont en effet des quantités homogènes, interchangeables. Cette assimilation, est purement mathématique et symbolique. Elle reste une fiction si l'on se reporte aux intentions fondamentales qui sont historiquement à la base du mécanisme et l'ont suggérée pour la pratique. Mais cette fiction des forces d'inertie a cet avantage de faire rentrer toutes les quantités que l'on a à envisager pour le calcul dans un même type homogène : les forces d'inertie se découpent dans le type mathématique abstrait et unique du vecteur force sans aucune différence qualitative.

unes sur les autres. Pour ne rien préjuger par le mot influence, il y a des liaisons, qui transparaissent dans les modifications des mouvements par lesquels nous appréhendons les masses et les forces.

Et nous n'avons fait abstraction de tout cela que pour dégager plus simplement les idées directrices de la doctrine. En réalité c'est par et dans l'observation des systèmes de masses et de forces, dans et par l'observation du système solaire, dans et par l'observation de la chute des graves, ou du jet d'un projectile, que l'on a été amené à formuler les principes et les notions dont nous avons essayé d'établir le sens philosophique. Mais historiquement l'abstraction simpliste à laquelle nous avons eu recours a été instinctivement employée par les savants qui contribuèrent à créer ces principes et ces notions. Aussi, quoiqu'implicitement contenu dans le développement de la théorie, — fallut-il attendre jusqu'à Newton pour formuler d'une façon définitive le nouveau principe avec lequel se termine d'ordinaire l'exposé des principes de la mécanique rationnelle. Notre exposé dans ses abstractions simplificatrices, se trouve donc reproduire en gros la marche même de la pensée scientifique collective qui ne procède que grâce à elles. La marche logique a avec la succession historique d'étroits rapports si l'on y réfléchit bien, la pensée collective s'étant développée — dans l'ensemble — comme se développe généralement la pensée individuelle.

Que le principe de l'égalité de l'action et de la réaction résulte de la considération directe cette fois et explicite d'un système de masses et de forces en réaction mutuelle, d'une liaison des mouvements de plusieurs mobiles en présence, c'est ce qu'indique son nom même : principe de l'action et de la réaction, ou plus elliptiquement encore, principe de réaction. Et qu'il soit contenu implicitement dans le développement nécessaire d'une théorie logique cohérente fondée sur le principe copernicien de l'inertie, c'est ce qui semble bien résulter des remarques suivantes[1] :

Lorsqu'on veut formuler aujourd'hui dans toute sa rigueur le

1. Mach (*La mécanique*, tr. fr., 1re éd., p. 214, § 5) déclare que le concept de masse tel qu'il le définit rend inutile le principe de réaction. C'est qu'au fond, logiquement, le nouveau principe est le corollaire de la conception de l'inertie.
De Freycinet (*Les principes de la mécanique*, 1re éd., p. 82 et suiv.) déduit au contraire — artificiellement à notre sens — la loi d'inertie de la loi de réaction. Mais cela montre toujours leur implication.

principe d'inertie, on est obligé de dire avec Painlevé par exemple[1] : « Un élément matériel *infiniment éloigné* de tous les autres reste absolument fixe si sa vitesse initiale est nulle, et décrit une droite s'il est animé d'une vitesse initiale. » Et une note précise le sens des deux mots que j'ai soulignés : « Le mot *infiniment* signifie que la proposition est d'autant plus exacte que l'élément matériel est plus éloigné de tous les autres[2] .» Qu'est-ce à dire, sinon que pour définir le principe d'inertie on se donne conformément à ce qui s'est historiquement passé le cas le plus simple, le cas privilégié, celui où le système se réduit à un seul élément matériel[3] en repos ou en mouvement.

Au fond, on en vient à considérer cet élément matériel comme le seul existant. Pourquoi? parce que si l'on met un autre point matériel en sa présence il peut *y avoir* et nous verrons plus loin que le développement logique du système nous amène à dire : il *doit* y avoir, *il y a* entre les deux masses une dépendance[4], une liaison, qui dissimulerait l'inertie des éléments considérés, en leur communiquant par exemple des accélérations réciproques.

Quand nous avons établi le principe de l'indépendance des mouvements, nous avons bien considéré des forces multiples s'appliquant à notre élément matériel. Mais nous ne les avons pas autrement déterminées.

Tant que nous restons enfermés dans la seule considération d'un mobile, nous pouvons à la vérité très bien décrire son mouvement à lui, mais nous laissons dans l'inconnu les conditions mêmes dans lesquelles s'effectue ce mouvement, ses *causes*, l'origine des forces.

C'est de ce côté qu'il faut nous tourner maintenant.

D'où viennent en effet les variations du mouvement de la masse considérée, puisque par définition elle est inerte, c'est-à-dire seulement susceptible d'un mouvement rectiligne et uniforme ou d'une immobilité absolue? Des forces extérieures avons-nous dit. Mais dans un système où la matière, c'est-à-dire tout ce que considèrent la mécanique et la physique, est défini par son inertie, il n'y avait

1. *De la Méthode dans les sciences*, 386 (Librairie F. Alcan). Je souligne moi-même les mots *infiniment éloigné*, car ce texte est tout entier en italique.
2. *Id.*
3. *Id.*
4. J'emploie à dessein ce terme très général pour éviter de préjuger de la question de l'action à distance.

qu'un moyen *logique* de concevoir ces conditions du mouvement, c'était de les placer dans les impulsions et pressions que les masses subissent de la part des masses *extérieures* à elles, en un mot dans leurs liaisons *extérieures* avec d'autres masses. L'expérience d'une part nous invitait à considérer que les forces, au moins dans les cas simples, connus, étaient liées à d'autres masses matérielles (par exemple dans les lois du choc, et dans le système solaire, dans la pesanteur, d'une façon générale, dans la gravitation universelle) : ce qui nous explique qu'historiquement ce soit le même savant qui ait eu l'idée claire de la gravitation universelle et formulé le premier clairement et distinctement le principe d'action et de réaction.

Ici encore expérience et logique, procédés de mesure et conception des choses, allaient pour ainsi dire au devant les uns des autres. Il était inévitable d'attribuer, — si nous considérons comme isolé de toutes parts, l'ensemble des masses matérielles dont nous étudions les mouvements, — toutes les variations de ces mouvements à l'influence réciproque des parties du système, c'est-à-dire des masses matérielles qui le constituent. De cette façon nous arrivions à une intuition claire et distincte de ce système, conséquence logique de l'intuition de la matière qui avait été posée et définie à l'aide du principe de l'inertie. Cette vision de l'esprit, de la raison était d'accord avec les données de l'expérience analysées par la réflexion : l'univers matériel nous présente-t-il jamais autre chose que des masses mobiles dans un espace qui ne paraît influencer ces mouvements qu'autant qu'il peut lui-même être affecté d'un coefficient de masse (n'oublions pas que la découverte de la pression atmosphérique, — c'est-à-dire d'un coefficient de masse pour l'air — est contemporaine aussi de la fondation de la physique positive).

Ainsi le mécanisme traditionnel arrive à cette conclusion curieuse, paradoxale, mais qui, en dehors de sa valeur et de son contenu philosophique, a été la seule qui permît alors d'établir un système général de mesures des mouvements, et une explication des mouvements conforme aux résultats de ces mesures, une description et une explication complètes et cohérentes des phénomènes mécaniques : les corps ne peuvent, pris individuellement, rien changer à leur état de mouvement ou de repos; ils ne peuvent influer sur eux-mêmes; ils sont inertes. — Mais pris collectivement,

ils peuvent influer — allons plus loin, en suivant l'expérience[1] — ils influent *toujours* les uns sur les autres, puisque le principe d'inertie ne serait vrai que pour un corps absolument isolé de tous les autres, c'est-à-dire infiniment éloigné de tous les autres, c'est-à-dire encore, seul existant. Le mécanisme a été amené à détruire la spontanéité propre au profit de l'action extérieure et transitive[2].

Quand on dit qu'un corps considéré exerce une action sur les autres, il faut s'entendre. On ne veut pas dire qu'il soit actif par lui-même. Un courant s'est établi au sein du mécanisme traditionnel dans un sens dynamiste. Il cherchera à réduire la masse à la force ou à compléter la masse par la force en exagérant ainsi la contradiction apparente qu'il peut y avoir entre quelque chose, inerte en soi et sur soi, et pourtant actif sur ce qui lui est extérieur. La force au lieu d'être l'effet des liaisons des masses sera un agent toujours distinct de ces masses. Mais ce courant a été, à l'époque du grand épanouissement du mécanisme traditionnel, c'est-à-dire à partir du second tiers du XIXe siècle, plutôt taxé d'hérésie par le mécanisme orthodoxe, et n'a rallié alors qu'une très petite minorité. Pour rester fidèle à l'esprit général du mécanisme il faut bien marquer que c'est par le seul mouvement que prend la matière, soit en vertu de son inertie, soit par l'intermédiaire d'un milieu inerte, que les corps matériels influent les uns sur les autres.

Le principe de réaction ne nous dit pas seulement que les sources d'action sont dans les liaisons des éléments matériels, dans les effets qu'extérieurement à soi, chacun de ces éléments est susceptible d'engendrer sur les autres, par son propre mouvement. Le développement rigoureux des idées directrices du mécanisme, relatives à l'inertie va nous permettre encore de préciser la modalité de ces actions réciproques, en affirmant qu'elles sont égales. Notre principe peut alors s'énoncer ainsi : *Les forces sont réciproques*[3] ou *les actions sont toujours égales deux à deux et de sens contraires.* En d'autres termes, il ne se produit pas un phénomène dynamique qui n'ait son exacte contre-portée[4]. Autre-

1. Soit par un milieu, c'est-à-dire par d'autres masses interposées, soit à distance, nous ne dirons ici qu'un mot de la question liée à celle des intuitions correspondantes à la notion de force.
2. La masse mécaniste est ainsi le contre-pied exact de la monade leibnizienne.
3. De Freycinet, *Les principes de la mécanique*, 1re édit. p. 82.
4. *Id.*

ment dit encore, si nous y prenons garde, les conditions du mouvement *ne sont pas créatrices* du mouvement. Elles ne font que conserver le mouvement. Elles ne peuvent rien changer par elles-mêmes au monde matériel, puisque tout changement dû à leur influence est aussitôt et exactement compensé, a sa contre-partie immédiate et concomitante. Le principe de l'action et de la réaction, à ce nouveau point de vue est, comme le principe d'inertie, et le principe de l'indépendance des mouvements un principe *conservatif*. Il n'exprime rien autre que la conservation, dans une balance absolument rigoureuse, des conditions du mouvement. Il pourrait s'appeler le principe de la *conservation* des conditions du mouvement, comme le principe de l'inertie est le principe de la *conservation* du mouvement, et le principe de l'indépendance des effets, des actions, des forces, est le principe de la *conservation* de ces effets. C'est que dans un système où il n'y a ni virtualité, ni tendance, il ne peut y avoir ni création, ni destruction. Il ne peut s'y rencontrer qu'une rigoureuse conservation.

On voit alors immédiatement comment la cohérence logique et la suite des idées fait de notre nouveau principe un instrument merveilleusement commode et pratique de mesure. Si la matière ne peut intervenir en aucune façon par des propriétés spécifiques, il n'y aura jamais aucune différence spécifique d'action dans la façon dont les quantités de matière réagissent les unes sur les autres. Aucune ne peut être par nature dite pâtir, tandis que l'autre serait dite agir. Création absolue d'un côté, absorption définitive de l'autre sont impossibles. Une apparence seule peut donner dans certains cas cette illusion à une observation superficielle. Le principe de l'égalité de l'action et de la réaction n'affirme au fond pas autre chose. Les masses sont les unes par rapport aux autres homogènes, identiquement placées si l'on peut dire, sous l'angle de leurs actions réciproques. Elles agissent et réagissent sans aucune différence qualitative, donc dans la plus stricte égalité. Remarquons que par ce biais notre principe fait déjà prévoir le principe de la conservation de l'énergie. Il s'avance dans la voie rationnelle qui mènera *par et pour de tout autres considérations*, à le formuler. Dans un système où l'action et la réaction sont toujours égales et de signe contraire, la quantité d'action ne doit-elle pas rester immuable? comme essayait déjà de le formuler le prin-

cipe cartésien de la conservation des quantités de mouvement qui est la première et trop étroite approximation du principe de la conservation de l'énergie.

En tout cas, pour rester sur le terrain beaucoup moins large où se sont placés les fondateurs du mécanisme, contentons-nous de dire que dans un système à liaisons les actions des parties les unes sur les autres seront toujours compensées par des réactions égales.

Il serait d'ailleurs tout à fait faux de croire que c'est la déduction rationnelle seule qui nous amène à poser le principe d'action et de réaction. Là encore elle ne fait qu'un avec l'expérience.

Un cas privilégié particulièrement simple avait déjà été aperçu par Galilée[1], celui où « deux éléments matériels identiques dont les vitesses initiales sont nulles » constituent un système infiniment éloigné de tous les autres corps. Dans ce cas, si les deux points sont au repos c'est qu'ils sont en équilibre. Nous en avons un exemple dans le contact de deux solides impénétrables. Pour qu'ils soient en équilibre il faut et il suffit que les actions qu'ils exercent l'un sur l'autre soient rigoureusement égales et directement opposées.

Généralisons maintenant la proposition que nous venons d'obtenir pour le cas où nos deux solides identiques sont animés d'un même mouvement mais restent en contact par deux points : « les forces qu'ils exerceront l'un sur l'autre à chaque instant seront les mêmes que si leurs vitesses étaient nulles, et par suite seront égales et directement opposées », sans quoi ils seraient animés de mouvements propres qui rompraient leur contact. En combinant le résultat précédent avec la loi de composition des forces, on peut étendre la conclusion au cas plus général où chacun des deux éléments est quelconque, et au cas tout à fait général où nous nous trouvons en présence d'éléments quelconques en nombre quelconque placés d'une façon quelconque les uns par rapport aux autres. L'expérience, dans les conditions ordinaires où l'on se

1. Painlevé (*Méth. sc.*, 390 et 409) rapporte l'origine du principe de réaction à un postulat que Galilée aurait hérité des scolastiques et d'après lesquels « les forces exercées par deux éléments l'un sur l'autre ne dépendent que de leurs positions et point de leurs vitesses ». D'ailleurs Galilée est loin d'avoir tiré toutes les conséquences que comporte ce postulat. C'est Huyghens, dans la recherche du centre d'oscillation, puis Newton, qui ont explicitement cherché à définir l'influence des corps les uns sur les autres.

trouvait placé jusqu'à la fin du XIXe siècle a toujours vérifié rigoureusement les calculs appuyés sur cette généralisation. Nous pouvons alors énoncer la formule générale de Newton qui détermine, et dans toute son extension, le principe de l'action et de la réaction en permettant de les mesurer d'une façon précise : « Un corps qui exerce sur un autre corps une pression ou une traction reçoit de celui-ci une pression ou une traction égale et opposée. »

Autour de ces expériences idéalisées, encore tout imprégnées en quelque sorte de préoccupations logiques, viennent se ranger, convergentes et plus directes, toutes les intuitions expérimentales qui poussaient à formuler ce principe, comme la pression réciproque et inverse dont le corps, sur lequel nous pressons, nous donne à son tour la sensation, comme la traction qui nous suspend pour ainsi dire à la barre rigide ou à la corde sur laquelle nous tirons, comme le fait qu'un corps mû par un autre, « exerce sur lui, en sens inverse, une réaction telle, que le second perd, en raison des masses une quantité de mouvement exactement égale à celle que le premier a reçue [1] ».

VIII. — Le principe de l'égalité d'action et de réaction, et la mesure.

En résumé, le principe de l'inertie et le principe de l'indépendance des mouvements nous permettent de mesurer les mouvements, en dehors de la considération des liaisons des masses matérielles. Le principe de l'égalité de l'action et de la réaction est orienté vers la considération de ces liaisons. Comme la grande tradition mécaniste fut de ne voir de causes du mouvement que dans ces liaisons, ce qu'il nous fournit au point de vue purement technique c'est l'instrument général et simple de la mesure relatif aux conditions du mouvement. Par lui s'achève en quelque sorte et se ferme le cycle des principes premiers de la science des mouvements. Nous voici en état de traiter les problèmes généraux de la dynamique.

La dénomination même du principe en mettant en évidence le mot *égalité* nous avertit que les idées philosophiques qui l'ont

1. Comte, *Cours de philosophie positive*, 3e édit., p. 408.

suggéré impliquaient sa signification quantitative. Il met en quelque sorte en équation les conditions du mouvement. Et par là il est comme la source élémentaire d'où dériveront les moyens de calcul de la dynamique, et en particulier le principe de D'Alembert qui les domine.

Ici encore nous voyons cette triple implication des préoccupations logiques et métriques et des données expérimentales, la mesure étant comme la synthèse concrète en laquelle se relient expérience et logique. En même temps que les conceptions générales de la réalité mécanique imposaient d'ailleurs sous la sollicitation de l'expérience, l'égalité des actions extérieures réciproques des masses les unes sur les autres, en même temps il devenait virtuellement possible de mettre en équation les problèmes relatifs à ces actions, c'est-à-dire les problèmes relatifs aux forces en jeu dans le système considéré; de traiter mathématiquement et de calculer tout ce qui concerne la mécanique de ce système.

IX. — Rapports de la physique mécaniste avec la physique antérieure.

La physique mécaniste depuis le XVIIe siècle jusqu'à la fin du XIXe siècle a été, on peut dire, fondée sur le principe de l'inertie. A partir de ce principe et des idées directrices qu'il implique, sa cohésion est complète. Et c'est encore en se développant logiquement, par une union inséparable entre les suggestions de la raison et celles de l'expérience, qu'à travers les doctrines, les plus opposées à l'atomisme dans leur apparence superficielle, telles que les doctrines cartésiennes du plein et du continu ou les doctrines leibniziennes ou post-newtoniennes, cette physique s'orienta vers l'atomisme cinétique. Il n'y a pas là un accident, il y a là une continuité rationnelle. Le système du principe de l'inertie — c'est ainsi qu'on peut appeler le mécanisme traditionnel — aussi bien par les expériences qui le développèrent que par les virtualités logiques qu'il impliquait devait être un atomisme cinétique, comme il devait créer une physique mathématique, une physique rationnelle, dans le sens même où l'on parle de mécanique rationnelle, celle-ci n'étant que l'introduction et une partie de celle-là.

Puisque la masse est essentiellement quantité additive, toute portion de matière peut toujours être considérée comme composée de masses élémentaires. Ces masses élémentaires doivent composer leurs mouvements, selon le principe de l'indépendance des mouvements, sans cela le système matériel résultant pourrait créer ou résorber du mouvement et impliquerait alors quelque chose de l'ordre de la tendance et de la virtualité. Il faut enfin pour que ce système résultant soit bien un système inerte que les actions échangées par ses composantes partielles se détruisent mutuellement deux à deux. Sans quoi nous retomberions encore sur la tendance et la virtualité, et notre système pourrait de lui-même faire varier son mouvement total.

Ainsi le système du principe de l'inertie s'oppose avant tout aux systèmes de la tendance et de la virtualité, des puissances et des qualités spécifiques. Système d'idées claires et distinctes c'est-à-dire d'intuitions à la fois rationnelles et expérimentales, il est le système des représentations intelligibles qui se composent et se décomposent à l'instar des grandeurs géométriques et des nombres. Il est encore le système des quantités. En tant que tel il s'oppose au système des qualités occultes. Car dans le système des qualités occultes une décomposition pure et simple ne peut jamais nous conduire aux puissances ou aux formes qui ont engendré l'acte. Il y a eu création de quelque chose de nouveau. Le résultat qui seul est donné par l'expérience masque absolument à la représentation, à l'intuition, ce qui l'a engendré. Et c'est en ce sens que l'explication se fait par des éléments occultes. Quand on dit au contraire, dans le langage mécaniste, que tel phénomène résulte de mouvements cachés, on ne rétablit rien d'occulte au sens de l'ancienne théorie physique. Il n'y aurait là qu'un contre-sens, une incompréhension totale. Le mouvement caché est un mouvement qui est considéré comme existant dans les résultantes visibles. Une intuition sensible plus fine nous montrerait ce que l'intuition logique nous invite à concevoir. Celle-ci ne fait que sublimer l'autre et lui donner une précision et une exactitude qui sont dans la réalité, mais en deçà desquelles nous a laissés un organisme grossier, et une instrumentation encore insuffisante. Autrement dit, les grandeurs physiques restent du même ordre jusque dans leurs moindres parties, la résultante est une composition. Elle n'est pas, comme

dans le système des qualités occultes, une substitution, une spécification nouvelle.

Mais maintenant que nous avons bien marqué l'opposition des deux physiques afin de définir la position mécaniste[1], il y a lieu d'insister brièvement, mais avec force, sur les rapports historiques réels entre la théorie scolastique et la fondation de la théorie mécaniste.

Une révolution au sens d'une rupture brusque, de création absolue, se rencontre aussi peu dans l'histoire des sciences et des idées que dans l'histoire sociale, morale ou politique. Une révolution n'est jamais que la consécration d'une évolution. Le fruit se détache quand il est mûr, mais il a mûri un peu chaque jour.

Il serait possible de montrer — et nous comptons bien le faire — que de même que les formules techniques de la mécanique ont été préparées et graduellement amenées à leur exacte précision pendant tout le moyen âge, de même les idées directrices de la physique ont évolué vers celles que nous venons d'analyser. Sous les « Idées » et les « formes » qui donnaient à la matière sa tendance, n'oublions pas que le Platonisme, l'Aristotélisme, et le Néo-platonisme, s'étaient acheminés à la conception d'une matière primitive, très voisine au moins d'une matière purement quantitative et géométrique avec Platon[2], pure puissance avec Aristote. Or la pure puissance est la pure indétermination. Et l'inertie mécaniste est bien près de la pure indétermination en étant la pure indifférence au point de vue du mouvement. Il y a, depuis l'hylozoïsme des premières tentatives d'explication rationnelle et scientifique, comme une tendance continue vers le système du principe de l'inertie. D'autre part la technique de la mécanique mécaniste est l'aboutissant de la technique de la mécanique aristotélicienne des mouvements forcés. Si bien que la mécanique scolastique doit être considérée comme une première approximation théorique rationnelle très grossière des lois mécaniques, approximation que dépassera le mécanisme plus encore qu'il ne la détruira de fond en comble.

1. C'est pour procéder de même dans des études antérieures que nous comptons mener sur la physique contemporaine, que nous définissons ici la position du mécanisme traditionnel jusqu'à la fin du XIXe siècle.

2. Il faudrait reprendre ici toutes les discussions sur les rapports de la matière platonicienne avec l'esprit et l'interprétation du Timée et de la χώρα.

N'oublions pas enfin que le système ne s'est pas instauré d'un coup. Chez ses fondateurs, et non seulement chez les premiers Coperniciens et Képler, mais même chez Descartes, il y a plus que des souvenirs, il y a comme des retours offensifs de la tradition antérieure. Je ne parle pas de Leibniz qui essaye de la reprendre en substructure de la nouvelle, ni des dynamistes qui interprètent Newton avec un esprit au fond leibnizien. L'histoire permet bien de dégager des grandes lignes, mais elles sont surtout des moyennes qui recouvrent un enchevêtrement de directions moins harmonieusement conséquentes[1]. Avec le XIXe siècle seulement le système de l'inertie triomphe vraiment dans toute sa pureté; on cherche uniquement dans l'action extérieure et cinétique la raison de tout ce qui arrive à une portion de matière.

X. — La physique mécaniste et son interprétation purement formelle.

C'est en partie d'ailleurs, croyons-nous, cette dernière idée directrice — pourtant en elle-même très réaliste — qui par une curieuse déviation historique, provoque une théorie purement

1. En 1632, Descartes fait part au Père Mersenne des doutes qui lui sont venus au sujet de sa démonstration de la loi de la chute des corps, démonstration que nous avons reproduite plus haut. Avec une grande sagacité, il remarque qu'elle implique non seulement l'inertie de la matière mais encore l'indépendance de l'action de la pesanteur sur la matière et du mouvement que celle-ci possède. « Dans ce que je vous avais autrefois mandé au sujet de la chute d'une pierre, écrit-il, je ne suppose pas seulement le vide, mais aussi que la force qui faisait mouvoir cette pierre agissait toujours également ce qui répugne apertement aux lois de la nature. Car toutes les puissances naturelles agissent plus ou moins, selon que *le sujet est plus ou moins disposé* à recevoir leur action. Et il est certain qu'une pierre n'est pas également *disposée* à recevoir un nouveau mouvement ou une augmentation de vitesse lorsqu'elle se meut déjà fort vite, et lorsqu'elle se meut fort lentement. »

L'objection est remarquable : bien qu'en fait Descartes se trompe dans le cas particulier de la pesanteur, ce passage est digne de la discussion la plus approfondie (cité par Bouasse, *loc. cit.*).

Il se pourrait en effet que la vitesse d'un mobile influât sur sa réceptivité, son inertie, à l'égard de la communication d'une vitesse nouvelle, c'est-à-dire soit de l'application nouvelle d'une force, qui déjà lui avait été appliquée auparavant, et spécialement pour le cas d'un mouvement uniformément accéléré dans l'instant immédiatement antérieur, soit de l'application d'une force nouvelle. On a cru pouvoir le conclure dans des théories très récentes. Nous comptons l'examiner ultérieurement. Ce qui est intéressant ici, c'est de remarquer les expressions que j'ai soulignées : *disposé à* qui rappellent l'ancienne philosophie du mouvement.

positiviste et formelle de la physique. Et la suite des idées est assez facile à rétablir.

Tout ce qui arrive dans un système conforme au mécanisme traditionnel dépend, avons-nous dit, des relations extérieures qu'entretiennent les éléments de ce système et jamais de leur nature interne. L'explication dernière semble donc se trouver non dans la nature des choses, mais dans leurs relations. La science n'est plus que l'ensemble des relations qui enveloppent les choses sans jamais les pénétrer. Précisons : toutes les relations sont mesurables, avec des conventions appropriées, n'étant en somme que des variations concomitantes. Toutes prennent la forme de *fonctions* mathématiques. Au terme la science n'est plus qu'une mathématique toute formelle qui rappelle avec infiniment plus de précision et surtout d'utilité pratique, la description pratique, la description logique toute formelle que la science scolastique se proposait pour fin. Nous voici en face d'une mathématique universelle à condition qu'on prenne ce mot au sens exactement inverse que lui donnaient les Cartésiens, et qu'on remplace dans leur conception « intuition rationnelle » par « formules symboliques de description ».

Qu'il y ait là un contre-sens complet sur le sens historique de l'orientation de la physique mécaniste, et, on peut dire, de la physique tout court, depuis la Renaissance, et même depuis l'aurore de la pensée grecque (car l'aristotélisme est un réalisme rationaliste aussi net que le mécanisme), la présente étude s'est efforcée de le montrer. Si les lois peuvent être considérées comme extérieures aux choses, ce n'est pas que les choses soient hors de notre atteinte, c'est qu'on conçoit réellement les actions que règlent ces lois comme extérieures aux choses. Par une conséquence nécessaire de la division du travail — mais artificiellement — on peut séparer l'aspect purement technique et pratique de la science, ce qu'on appelle en général plus particulièrement les sciences positives, de ses idées directrices, de ses conceptions des choses, de son aspect réaliste et objectif, pour tout dire : de la philosophie qu'elle implique toujours, du savoir désintéressé et contemplatif. Mais lois, faits et conceptions se tiennent. C'est ce que nous avons encore voulu faire voir ici pour une époque, capitale entre toutes dans l'histoire des sciences, des systèmes de relations expérimentales et de mesures sont aussi d'abord des systèmes d'idées qui correspondent à des choses,

à certaines propriétés du réel. Une science positive est un progrès continu vers l'intuition du réel, telle est la première formule qui ressort, à mon sens, d'une étude historique positive des sciences [1].

XI. — Le rationalisme et la fondation de la physique positive.

La science est intuition... Mais, on le voit déjà par ce qui précède, elle est intuition à la fois empirique et rationnelle. Le sentiment universel mais confus de cette constatation a toujours fait dire qu'une science n'est pas empirique mais *expérimentale* et rejeter le premier mot comme péjoratif. Si l'on voulait réserver pour la technique méthodologique, en en précisant le sens, le mot du langage courant qui se rapproche le plus du sens que nous avons dans l'esprit, mieux vaudrait peut-être remplacer notre formule précédente par celle-ci : La science est un progrès continu vers l'intelligibilité du réel. L'expérience scientifique est aussi bien logique que perceptive. Elle comporte toujours, croyons-nous, une analyse des faits au moyen d'une réflexion active et *méthodique*. Nous insistons sur ce dernier mot, car cette réflexion ne nous semble pas un facteur qui dépende de l'imagination individuelle, mais bien un procédé universel et nécessaire de la méthode expérimentale. Jusqu'ici on l'a laissé dans l'ombre ou confondu avec les accidents imaginatifs de l'hypothèse et de la découverte. Il nous semble au contraire que l'expérience enferme une logique interne qui va au-devant des faits, en même temps que ceux ci viennent en quelque sorte au-devant d'elle. C'est ainsi que prend son sens plein, à notre avis, la formule que nous avons essayé d'établir, touchant le rapport des idées et de leur système avec la partie objective de l'expérience tournée vers la mesure. Les idées ne sont pas les intuitions fortuites et les divinations heureuses d'un instant, ou elles ne sont telles qu'en apparence. Mais elles s'enchaînent logiquement. Souvent peut-être cette systématisation n'est pas aperçue clairement de ceux qui la manient, et ne se laisse suivre que grâce

1. Le mouvement positiviste, justifié par certaines outrances matérialistes en général fort grossières, a eu la très heureuse conséquence de rétablir la continuité traditionnelle entre la philosophie et la science, encore qu'il l'envisage sous une forme bien trop étroite.

au recul historique. Qui croirait aujourd'hui, d'ailleurs que pour subconsciente, cette infrastructure dût être considérée comme moins réelle ou moins importante? Rien n'est donc plus superficiel que la formule du pur empirisme ou de l'empirisme intégral [1].

Ce n'est pas seulement superficiel qu'il faut dire : c'est artificiel. Le pur empirisme, et plus encore en ces matières, du moins, les doctrines pragmatistes, sont des constructions de l'esprit; et dans aucune théorie l'esprit n'a été plus arbitrairement, encore que bien pauvrement, imaginatif. Jamais il n'a été plus loin des faits et de l'expérience. Nous ne pouvons procéder ici à une analyse de l'expérience qui engagerait tout un système philosophique [2]. Nous nous contenterons à titre d'induction ressortant des faits positifs que nous avons étudiés, de constater ceci : Il semble que l'expérience scientifique, soit imprégnée de logique et de rationalité comme s'il y avait dans les choses quelque correspondance avec notre logique et comme si celles-ci en exprimaient au moins un aspect réel. La cohérence de la pensée avec elle-même a dans une certaine mesure et sous toutes les réserves imposées par les nécessités de l'expérience, est-il besoin de le dire, une valeur objective.

L'expérience tend vers l'intelligible et le rationnel, pourvu qu'on n'imagine pas un rationnel cristallisé dans des formes définitives. Il est progressif comme « l'expérience humaine » qui l'implique et lui communique sa richesse constamment croissante. Seulement ces approximations successives semblent suivre toutes une même loi, et former comme un vaste système où chaque point de vue nouveau dépasse, mais en même temps explique et intègre les points de vue antérieurs.

Peut-être que la représentation mécaniste dont nous venons d'analyser les grands traits ne traduira plus tard en réalité que des moyennes assez grossières. Il n'en reste pas moins qu'elle les aura

1. Le positivisme de Comte à le bien examiner, n'est pas un pur empirisme. Encore que sa représentation de la science soit bien trop étroite pour être très positive, elle est imprégnée de systématisation rationnelle. Et comment en serait-il autrement puisque Comte avait sur certaines sciences une information assez étendue, puisqu'il les connaissait — sous des réserves importantes — dans leur réalité véritable. Pour lui la science n'est pas empirique; elle est *expérimentale*, et s'il n'a pas creusé suffisamment le sens du mot, c'est pourtant déjà bien différent.

2. Et non seulement une théorie de la connaissance. Il est impossible d'ailleurs de séparer celle-ci de la théorie du réel, car toute théorie de la connaissance engage la théorie du réel et réciproquement.

traduites : ce qui explique sa réussite dans la mesure expérimentale, sa nécessité logique et réelle dans toute une période de l'histoire des sciences[1]. Les grandes théories scientifiques qui sont tombées les unes après les autres ne sont pas à proprement parler des erreurs. Selon l'expression de l'ancien réalisme l'erreur n'y a jamais été positive toutes les fois qu'a été précisément respectée la cohérence logique[2].

Quoiqu'il en soit de cette induction aventureuse et pour nous en tenir à la période que nous venons d'étudier, la méthode de la physique paraît y avoir été essentiellement une synthèse assimilatrice. Le raisonnement et l'expérience y sont complémentaires. Ou plutôt l'expérience ne s'y sépare jamais d'une réflexion logique par laquelle l'esprit d'une part s'assimile le réel, et d'autre part cherche à se mettre autant que possible à même ce réel, et, si l'on peut dire, à être intérieure à lui dans une pénétration réciproque de plus en plus profonde. A mesure s'est construite une expression rationnelle des choses physiques, comme si les lois du réel et celles de la pensée avaient une affinité décisive.

La physique depuis la Renaissance jusqu'a la fin du XIXe siècle en tendant vers une objectivité croissante, a rendu les choses de plus en plus intelligibles. En cela elle a continué, en le précisant et le complétant, le rationalisme aristotélicien; et les théories les plus récentes ne nous paraissent que continuer à leur tour, en le dépassant de loin en loin, le rationalisme mécaniste.

ABEL REY.

1. L'histoire des hypothèses astronomiques vérifieraient à mon sens facilement cette assertion.

2. Celle-ci serait le critère non de la vérité, mais de la validité de l'approximation. Elle distinguerait des théories scientifiques, croyons-nous, l'intuition purement imaginative et arbitraire, comme on en rencontre mêlées parfois à des vues de génie, dans les sentiers qui côtoient la route royale de la science. L'intuition imaginative qui, psychologiquement, se retrouve dans toute découverte scientifique n'a accès dans cette route royale qu'après avoir été l'objet d'une réflexion qui est le propre de la méthode scientifique comme de la méthode philosophique. Cette réflexion relie l'intuition à toutes les données expérimentales et logiques auxquelles elle peut se rapporter. Le rationnel ne nous semble rien autre que le résultat nécessaire de cette opération assimilatrice et réflexive.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

A. Cournot. — Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire. Nouvelle édition, publiée avec un Avertissement par L. Lévy-Brühl. Paris, librairie Hachette et Cie, 1911, 1 vol. in-8, 712 p.

Voici enfin, après cinquante ans, la seconde édition de ce *Traité!* Comme l'*Essai sur les fondements de nos connaissances*, paru dix ans plus tôt, il était devenu presque introuvable. Ces deux grands ouvrages avaient eu même fortune : la plupart des exemplaires avaient passé de la presse au pilon[1]. Ceux qui avaient survécu étaient, depuis quelque temps déjà, de plus en plus recherchés. M. Lévy-Brühl, dans son Avertissement, a indiqué, avec sa maîtrise habituelle, les raisons de cette faveur que l'insuccès du début était si loin de faire prévoir. Peut-être n'a-t-il pas assez souligné la principale.

Je la trouve dans ce jugement que Renouvier a porté, au lendemain de la mort de Cournot, sur son œuvre : « Les ouvrages de ce consciencieux penseur resteront surtout comme une mine précieuse de réflexions et de *suggestions* sur toutes sortes de problèmes moyens, tenant d'un côté à la philosophie et de l'autre aux sciences. Ils forment à leur manière une *philosophie positive* dont la parfaite dissimilitude avec celle de Comte tient au contraste d'un esprit timide, hésitant, cherchant toujours, reméditant sans cesse, avec un autre esprit, le plus dogmatique et le plus immodeste qu'on ait jamais vu. Aussi la fortune des deux systèmes a-t-elle été bien diverse, et M. Cournot ne laisse point d'école » (*Crit. phil.*, 6e année, I, p. 216). Dans l'ordre chronologique, en effet, et surtout par sa manière de penser, Cournot (1801-1877) occupe entre A. Comte (1798-1857) et Renouvier (1815-1903) une place, avec cette particularité qui est bien à lui, qu'il sortait de l'École normale, et que les deux autres avaient passé par l'École polytechnique. Mathématiciens d'origine, ils devaient tous les trois, à l'encontre de l'éclectisme, se préoccuper des rapports de la philo-

1. Voir la belle étude de M. Mentré, *Cournot et la Renaissance du Prababilisme*, dont la Revue a rendu compte dans le n° de juillet 1910.

sophie et des sciences. Ce fut là leur seul caractère commun. Mais en tout le reste ils ne se ressemblent guère et ne s'accordent à peu près sur rien. Quand il publia son *Traité*, Cournot ignorait encore le positivisme qui était déjà célèbre en Angleterre, et lorsqu'il le connut enfin, il le traita avec peu d'indulgence. Renouvier ne commença à s'occuper de Cournot qu'après la publication des *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes* (1872). On y lisait, il est vrai, cette phrase : « On peut juger d'après quelques essais tentés de nos jours, mais hors de saison, ce qu'aurait pu être un kantisme français venu plus tôt » (II, p. 57). C'est la preuve, sans doute, que Cournot était, jusqu'à un certain point, informé des travaux entrepris par l'auteur de ces essais; mais celui-ci n'avait-il pas raison de dire : « Ceci ressemble à une pierre jetée dans notre jardin » (*Crit. phil.* III, p. 56), et faut-il s'étonner que, dans plusieurs articles et sur les points les plus importants de la philosophie, d'ailleurs, comme on l'a vu, avec les égards dus au réel mérite d'un esprit vigoureux et sincère, il ait relevé les défauts et, à certains points de vue, les erreurs de son critique. Mais, on l'a vu aussi, Renouvier a déterminé, avec une singulière pénétration le caractère de Cournot. Ce n'était pas, comme A. Comte et Renouvier lui-même, un philosophe à système, un de ces novateurs convaincus d'avoir découvert des vérités définitives grâce auxquelles on pourra désormais « ajouter aux constructions existantes sans tout refaire à neuf chaque fois ». De naissance et par ses fonctions, il est plutôt conservateur. Inspecteur général de l'Instruction publique ou Recteur, il sait quelle est sa responsabilité et il laisse entendre dans la Préface de son *Traité* (p. XVIII), qu'il aurait dû hésiter à aborder certaines questions scabreuses, et qui le seraient trop, en effet, « si l'auteur avait eu à opter entre des opinions personnelles et les convenances de son âge ou de son état ». On trouvera donc plutôt dans ses livres des *suggestions*, comme on nous l'a si bien dit, que des enseignements formels. Ce sont des lecteurs qu'il aurait souhaité de préférence à des disciples, et je ne crois pas qu'il m'eût fait, à la même occasion, la même réponse que Renouvier : je lui avais rapporté une boutade que l'on attribuait alors à notre camarade H. Marion, à savoir que le néo-criticisme remplaçait dans l'enseignement secondaire l'éclectisme et régnait à son tour; je me rappellerai toujours de quel ton, se redressant, il me répondit : « Hé bien ! où serait le mal, monsieur? »

Mais des livres comme ceux de Cournot, précisément à cause de ce défaut de confiance en soi, de cette absence de tout esprit de prosélytisme, et parce qu'ils ressemblent trop à des causeries austères sur les sujets les plus sérieux, exigent du lecteur des qualités peu communes; en revanche, par le trésor d'idées qu'ils contiennent, ils paient, on pourrait le dire, pour la peine qu'ils donnent, et alors même qu'on hésite sur les idées de l'auteur, on sent combien il a fait penser. Nous aimons beaucoup aujourd'hui cette façon de philosopher pour soi, et

d'en faire cependant part aux autres. Je ne doute donc pas du succès de cette seconde édition. Mais je souhaiterais que l'*Essai* fût bientôt publié à son tour. Peut-être a-t-on bien fait de commencer par celui de ces deux ouvrages « qui est surtout un travail de coordination ou de synthèse »; l'autre, le premier paru, était « surtout un travail de critique ». Tous les deux ne font qu'un, pourrait-on dire, d'autant plus que nous trouvons ici beaucoup de renvois du second au premier. La librairie Hachette s'honorerait en achevant le geste dont nous lui savons gré.

A Penjon.

G. **Heymans.** — Das künftige Jahrhundert der Psychologie. 1 vol. in-8 de 52 p., Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1911.

Les idées pénétrantes et les fines observations psychologiques qu'on trouve dans ce livre ont été tout d'abord exposées dans une séance solennelle et publique à l'Université de Groningue. Leur auteur s'est efforcé de tracer une image de la psychologie du XXe siècle et de nous indiquer le rôle important qu'elle est destinée à jouer dans la vie individuelle et dans l'organisation sociale.

Le XIXe siècle, dit-il, fut le siècle des sciences exactes par excellence. Nulle époque, en effet, n'a vu d'aussi grandes et d'aussi remarquables inventions, une aussi riche abondance de recherches et d'investigations dans tous les domaines. L'admiration qu'on éprouve devant ce spectacle s'accroît encore quand on prend en considération les transformations profondes qu'a subies la vie sociale par les constructions techniques et le perfectionnement des moyens de production qui ont eu pour conséquence une notable augmentation de bien-être et de jouissance. Mais comment se fait-il que, malgré les progrès de la science et les avantages matériels indéniables, l'âme moderne soit si tourmentée, si discordante avec elle-même et avec les autres? D'où vient-il que le pessimisme soit universellement répandu et que ses porte-paroles, les Schopenhauer et les Hartmann, aient eu une vogue si grande comme peut-être aucun philosophe, ni avant ni après eux? Parmi les causes qui ont produit cet état déplorable, il faut compter en premier lieu notre mobilité incessante et le manque d'unité dans notre vie psychique. Car trop nombreuses et trop variées sont les impressions auxquelles nous sommes soumis, rien de ce qui constitue notre vie psychique ne peut prendre racine et former assise. L'incohérence ainsi établie dans notre for intérieur engendre fatalement l'impossibilité de nous entendre avec nos semblables, ce qui amène des chocs continuels qui rendent parfois la vie intolérable. Comment pourrait-il en être autrement dans une société où la spécialisation, soit dans la science, soit dans l'industrie, est poussée à l'extrême. Les

individus sont ainsi condamnés à jouer le rôle effacé d'outil et à être privés de ce qui constituait jadis la beauté de l'homme intégral.

Cette situation s'aggrave encore à cause du manque d'une conception philosophique du monde, qui soit capable de donner à chacun de nos actes une signification supérieure et de faire apparaître nos efforts comme utiles et nécessaires. La science ne peut nullement nous offrir une satisfaction complète, vu qu'elle n'embrasse pas le réel dans toute sa complexté, et qu'elle ne met en exercice qu'une partie de notre activité psychique à l'exclusion de tout le reste. Il n'y a, selon l'auteur, qu'une science qui pourrait y suppléer efficacement, c'est la psychologie. Par l'analyse complète et détaillée du contenu psychique elle arrivera à établir des rapports immuables entre les éléments qui le constituent, elle montrera quel est le fonds psychique commun à tous les êtres humains et quelles sont les différences individuelles irréductibles. Elle nous fournira ainsi le moyen de connaître exactetement les limites de notre entendement et de notre sensibilité. Combien de tâtonnements inutiles, combien d'essais infructueux et combien d'échecs décourageants seront ainsi évités! Elle nous rendra de même possible une classification rigoureuse des caractères, qui est déjà en partie réalisée par les travaux remarquables de Wiermas, et qui nous permettra de nous entendre plus facilement et beaucoup mieux avec les groupes sociaux au milieu desquels nous sommes forcés de vivre.

Tous ces avantages considérables ne seraient pourtant rien, si la psychologie ne nous donnait en même temps le meilleur appui pour la construction d'une conception du monde répondant à tous nos besoins. Et c'est précisément elle qui, par ses recherches minutieuses sur le mécanisme de la connaissance et sur les rapports entre le sujet et l'objet, nous force à considérer la réalité comme étant d'une essence éminemment psychique. Cette conception a l'avantage de supprimer le dualisme que l'esprit n'accepte qu'avec résignation, de poser un principe d'unité supra-individuel par lequel tous les êtres sont intimement unis, dans lequel ils se reconnaissent comme étant foncièrement de même nature, ce qui peut contribuer au plus haut degré à accroître les sentiments de sympathie et de solidarité dans la vie sociale.

Quoique cette doctrine ne soit pas entièrement nouvelle, vu que le monisme psychique a eu de nombreux représentants dans le passé, elle a pourtant ceci de particulier qu'elle est fondée sur une base nouvelle, la base de la psychologie expérimentale. Il faut pourtant ajouter que sur ce point encore l'auteur a été devancé par un esprit d'une puissante originalité, par le mathématicien et philosophe anglais William Kingdon Clifford. Nous pouvons nous épargner de formuler ici les objections que soulève la thèse de l'auteur. Car étant donné qu'elle est identique à celle qu'a soutenue Clifford, sa valeur sera mise en lumière par les mêmes raisons que nous avons ample-

ment développées dans un livre consacré à ce dernier et qui sera prochainement publié.

M. Solovine.

II. — Morale.

F. Rauh. — Études de morale recueillies et publiées par H. Daudin, M. David, G. Davy, H. Franck, R. Hertz, G. Hubert, J. Laporte, R. Le Senne, H. Wallon. 1 vol in-8°, 502 p. (Bibl. de Phil. Contemp.), Paris, F. Alcan.

Nous devons remercier les jeunes philosophes, anciens élèves de Rauh, qui n'ont pas voulu laisser perdre l'enseignement qu'ils ont reçu; leur publication qui atteste avec quel soin pieux et quelle exactitude ils recueillaient ces leçons, est en même temps le meilleur témoignage de l'influence exercée par un maître prématurément disparu.

Le volume contient quatre parties : *Critique des théories morales*, *La Patrie*, *La Justice*, *Questions de philosophie morale*. Ce sont des cours professés de 1904 à 1907 et que l'on peut, par conséquent considérer comme le développement et l'application des idées exposées dans l'*Expérience morale* (1903).

Ces études témoignent d'une lecture extrêmement variée, d'une documentation particulièrement riche. Des œuvres un peu oubliées de Naudin, de Guy-Patin, de St-Evremond, d'où il extrait les textes les plus curieux, jusqu'aux données qu'il emprunte aux Journaux et aux Revues du jour, des œuvres classiques de la sociologie, de la politique et de la philosophie, jusqu'aux romanciers contemporains, Rauh fait son profit de tout ce qui lui paraît symptomatique, révélateur d'un état d'esprit ou d'une doctrine, d'un fait psychologique ou social caractéristique. On sait quel rôle joue dans sa méthode morale l'idée d'*enquête*. Sans avoir le culte ni même le goût de l'érudition pour elle-même, il ne se croyait jamais assez informé des diverses manières de penser possibles sur une question. Il traitait volontiers de « paresseux » les hommes dont l'effort intellectuel est surtout méditatif et constructif et qui, sans beaucoup « s'enquérir » des faits ou des doctrines, aspirent à *produire* un système de pensées plus ou moins personnel. Il leur en veut de conclure plus qu'ils n'enquètent. Lui-même enquête et ne conclut pas. C'était l'esprit le moins docile, mais le plus accueillant qu'on pût imaginer, le plus critique et le moins créateur. Son originalité est dans l'usage qu'il fait des documents, dans sa pénétration à en extraire le sens, dans son habileté surtout à les opposer les uns aux autres de manière à détruire toute *théorie* qui prétendrait s'en prévaloir. Nietzsche est encore trop systématique à ses

yeux (p. 114). La chasse au sophisme est son sport favori au point qu'on peut trouver qu'il y a parfois un peu de hâte et d'incertitude dans l'usage qu'il fait de la qualification de « sophisme » : une feuille a bougé; le chasseur épaule et tire. Rauh dans sa crainte de tout dogmatisme, devient parfois dogmatique, d'un dogmatisme d'ailleurs surtout négatif. On sent qu'il y a des idées qui pour lui ne comptent plus, par exemple les idées théologiques ou les principes kantiens. C'est certes là une conviction personnelle très défendable. Je doute cependant qu'une « enquête » impartiale et objective permette de considérer les idées théologiques comme une manière de penser absolument périmée. Il n'y a pas un si grand nombre de personnes pour sentir que faire acception de croyances théologiques ou métaphysiques, ce soit manquer au *désintéressement* qui doit caractériser une conscience *compétente* (p. 207). Il est bien téméraire pour une conscience qui se veut « informée » de parler de la disparition des religions comme d'un fait accompli (p. 114).

La personnalité si originale de Rauh a toujours constitué, pour moi, un véritable problème pédagogique et psychologique.

Il y a d'abord quelque chose de paradoxal, ayons le courage de le dire, dans le fait que ce professeur fût chargé de *former* de futurs professeurs. Il ne pouvait guère, étant donnée la forme de sa pensée, exercer qu'une action de décomposition sur les esprits. C'était un incomparable destructeur de préjugés, et cela est sans doute capital. Peut-être cependant n'est-ce pas tout pour un maître, et si on laisse l'impression que tout soit préjugé, que tout est vrai ou que rien n'est vrai, que toute déduction est arbitraire et que les conclusions les plus diverses peuvent être tirés sans plus de fondement d'une même thèse (par exemple : que le scepticisme et la foi conduisent également à l'intolérance, p. 147-149) — et cette impression se dégage presque de toutes les pages du livre de Rauh, — on peut se demander comment ceux qui auront subi cette impression seront encore capables d'enseigner quelque chose, c'est-à-dire de croire à ce qu'ils devront enseigner. Sans doute il ne peut être question d'imposer une opinion et il y a toujours danger que l'opinion fortement accusée d'un maître autorisé n'exerce une pression sur l'esprit de l'élève même déjà adulte. Mais du moins une méthode peut-elle être enseignée avec quelque fermeté; et je ne vois rien de moins précis, de plus insaisissable que la méthode de Rauh. Ce philosophe ne veut utiliser sa philosophie qu'à nous interdire de philosopher (p. 261).

Mais son influence incontestable venait de ce qu'on sentait en lui une personnalité active et profondément sincère. On savait qu'il avait su prendre un parti dans une crise fameuse, et renier même, à la lumière qu'elle lui avait apportée, une partie de ses opinions et de ses « préjugés » antérieurs. Qui plus est, on sentait chez lui qu'il y avait de ces convictions, de ces dogmes, disons même de ces préjugés, sans lesquels on serait réduit à se taire; qu'il y avait enfin quelque

chose qui n'était pas d'origine critique et qui résistait à la critique. Par exemple il professe une confiance sans réserve dans la valeur de l'esprit scientifique, et cette confiance, qui n'exclut pas une constante défiance à l'égard des *résultats* de la science, ne paraît pas fondée sur une théorie critique de la pensée, dont l'absence est manifeste chez Rauh (cf. p. 86-87). Par exemple encore ses convictions démocratiques, ses sympathies pour le monde ouvrier (sympathies dont le fondement réel est si faible : ce sont les « hommes qui ont le plus de rapport avec la réalité », p. 222), son indifférence et même son hostilité à l'égard de tous les dogmes religieux, sont chez lui des états d'esprit sur lesquels il fait fond sans réserve. « Constater un élan du cœur irrésistible est aussi positif que constater un fait physique, écrit-il (p. 361). Il ne faut pas avoir la phobie du sentiment[1]. » Son quasi-scepticisme intellectuel, libérait en lui d'autres états psychologiques et d'une certaine manière, chez lui aussi, préparait une certaine foi qu'il croyait avoir suffisamment « éprouvée ». Ainsi la plus extrême liberté critique ouvre les portes à une sorte de fidéisme : c'est ce qu'avait déjà ingénieusement noté M. An. France.

Et l'on se demande alors, à un point de vue plus général, si la critique n'a pas de bornes nécessaires, si pour *juger* il ne faut pas de quelque manière que ce soit, *préjuger*, ainsi qu'Aristote avait cru, en somme, l'établir. Moralement aussi, « il est difficile qu'un sac vide se tienne debout ». Juger, c'est intégrer, et rien ne peut s'intégrer là ou il n'y a pas déjà un minimum d'ordre ou de systématisation préétabli. La critique suppose toujours un point d'appui, un ensemble de termes de comparaison admis au préalable. Comment Rauh conçoit-il donc le jugement moral, c'est ce qu'il faudrait examiner. C'est toute sa méthode qui serait en cause.

A la question que nous venons de poser Rauh répond sans doute par cette idée « d'expérience morale » qui lui tenait tant à cœur. Nous la lui avons entendu exposer, et avec quelle ténacité, cinq ou six fois; elle remplit encore tout ce gros livre, et elle ne nous est pas encore devenue claire.

Rauh pensait évidemment que comme le fait expérimental observé par le chimiste ou le physicien peut décider des théories et cela parce qu'il possède une évidence directe et immédiate, il peut y avoir une expérience morale possédant la même force et la même indépendance, qui fera justice des théories et des préjugés. Il croit à une sorte de *donnée* morale qui sans doute n'est pas fournie d'emblée et qui exige une recherche méthodique, mais dont cependant la « præsens evidentia » trancherait les questions sans théorie ni déduction : « si la croyance est déduite, elle ne compte pas » (p. 214).

1. Mais ailleurs (p. 215) : « Le sentiment était... considéré comme une inspiration quand nous n'étions pas pleinement laïcisés (!). Il était justifié par lui-même : voilà qui n'est plus possible du jour où l'idée est positive : un saint n'a plus le droit d'être ignorant. »

Formellement, l'idée paraît claire; à l'examen elle suscite des difficultés considérables : elle n'est déjà pas, dans le domaine même de la connaissance, si sûre ni si évidente qu'elle le paraît; dans le domaine de l'action elle me paraît presque s'évanouir. Ce serait un empirisme moral pur, et là où tomberait la distinction du fait et du droit, quelle place resterait-il à une morale? Sans doute, à la limite, Rauh interdit à la conscience individuelle d'imposer le jugement qui lui a paru « irrésistible ». « Il peut y avoir des types moraux irréductibles (p. 208) ». Mais quelle confiance aurait dans la faculté même de juger un esprit qui croirait savoir que son jugement ne vaut que pour lui seul? Ou plutôt encore pourquoi la conscience individuelle s'interdirait-elle cette contrainte sur les autres consciences, sinon en vertu de quelque postulat tacite sur la valeur de la personne et n'est-ce pas là un « préjugé » tout aussi marqué que celui des « métaphysiciens » en quête d'une certitude universelle? N'est-ce pas précisément le préjugé même dénoncé chez Kant par Rauh? Et puisque nous apprenons de Rauh lui-même à voir partout le pour et le contre, pourquoi cet empirisme moral et ce pragmatisme ne laisseraient-ils pas place à la contrainte et à l'intolérance aussi bien qu'au principe et à la pratique de la liberté de conscience? Je ne vois pas ici non plus d'évidence impérieuse. Celui qui croit qu'il y a de quelque manière de l'universel, peut bien se résoudre à attendre que cet universel se découvre, et penser qu'il ne peut se découvrir que dans la liberté, parce que la contrainte extérieure et arbitraire en empêcherait la manifestation spontanée. Celui pour qui cette croyance à l'universel n'est qu'un préjugé a-t-il une raison bien forte de renoncer à produire par la force une entente pratiquement utile, et que nous désirons tous instinctivement?

Pourquoi de même posons-nous comme règle initiale d'une « conscience qui compte » qu'elle doive adopter une « attitude impersonnelle » (p. 373)? Cette exigence est-elle autre chose chez Rauh qu'un vestige de « préjugé scientifique »? Pourquoi la méthode qui réussit dans la science s'imposerait-elle à la morale? Manquerait-il de Nietzschéens et de pragmatistes pour nous dire que l'impartialité est une vertu d'esclave, qu'il faut être partial pour nos idées puisqu'elles ne triompheront pas toutes seules par leur vérité, mais seulement par notre énergie? Ou s'il faut vraiment être impartial et adopter avant tout jugement cette attitude impersonnelle ne sommes-nous pas ici même en présence de cette « certitude universelle et nécessaire » que Rauh nie si âprement.

Dans cet empirisme, dans ce « mobilisme » absolu, le présent seul compte. Certes nous comprenons et nous partageons l'opinion indiquée par Rauh (205) que ce n'est pas une « sociologie préhistorique » qui nous permettra jamais de résoudre les questions morales ni de guider notre conscience dans le monde présent. Nous avons soutenu la même thèse contre la paléontologie morale. Mais s'il ne faut pas avoir la

superstition du passé ni celle de l'avenir, peut-être la superstition du présent n'est-elle pas plus défendable. Pourquoi devrions-nous « prendre la file » suivant l'expression de Rauh? Ce n'est pas d'ordinaire ainsi que se manifeste la puissance critique de l'esprit, ni que se réalisent, dans aucun ordre de choses les progrès de l'humanité. C'est plutôt par la négation et l'innovation. Est-ce encore absolument dans l'action que la conscience s'éclaire? Quelquefois, mais aussi souvent elle s'y fausse. Et puis cela dépend de quelle action il s'agit. Nous avons déjà noté l'espèce de prédilection, que Rauh professait pour la conscience ouvrière, et l'on avouera peut-être que les événements ne justifient guère une telle confiance; les « batailles syndicalistes » ont favorisé au moins autant de sophismes qu'ont pu le faire les intérêts capitalistes. Le temps enfin présente dans l'ordre social, comme M. Bergson l'a montré dans l'ordre psychologique, des rythmes très variables et des ondes d'inégale durée. Pour certains éléments de la vie morale elles sont très courtes, par exemple s'il s'agit de certaines règles de l'organisation économique; pour d'autres comme pour l'organisation familiale, elles sont beaucoup plus longues. Il y a des sentiments ou des idées dans lesquels, sous des variations de détail plus ou moins rapides, on sent la vie très prolongée d'une *fonction* essentielle. Ce n'est pas sans étonnement que nous voyons Rauh dans le cours sur la *Patrie* déclarer qu'en France le problème se pose entre la Guerre et l'Affaire Dreyfus (248); ou encore, dans le cours sur la *Justice*, annoncer qu'il entend étudier la Justice de 1870 à 1900 (p. 300); d'où il résulte que nous n'étudions en réalité que la question du capitalisme et que nous restons sans aucune véritable lumière sur la signification profonde de l'*idée* de Justice et sur la *fonction* que remplit dans la société l'effort continu vers la justice. La signification même des doctrines et des institutions visant la justice sociale dans la répartition des richesses s'obscurcit d'autant. A force de ne vouloir rien voir dans les choses que de passager et de se laisser prendre par la phobie du permanent (p. 12-13), on finit par attribuer à ce passager une importance disproportionnée. Nous vivons dans le durable relatif aussi bien que dans le changeant, et le présent les suppose l'un et l'autre (voir le très curieux chapitre intitulé la Réalité morale et le Présent (p. 475-496).

Qu'est la Raison dans cet empirisme? Car il y est souvent fait appel. Elle est définie tantôt (par exemple p. 360 et 382) comme la faculté de « situer » des états psychologiques quelconques, tantôt (car il y a aussi de la mobilité dans les définitions de Rauh) elle est définie par le sentiment de « l'irrésistible » de la préférence que nous mettons au-dessus de toutes les préférences (p. 114, 247, etc.). Dans la première idée nous reconnaissons confusément une faculté d'établir des relations et de les dominer qui, bien que l'idée en reste singulièrement vague, ressemble encore à ce qu'on appelle la raison. Dans la seconde il semble que nous trouvions au contraire une réduction du

droit au fait, du désirable au désiré et surtout l'affirmation d'une prééminence des volontés élémentaires sur les volontés d'ensemble, qui paraissent en opposition avec la notion commune de la raison et avec la précédente. Est-ce que le problème de la valeur peut être tranché uniquement par des décisions d'espèce, ou n'est-il pas de la nature même du problème que l'on mesure chaque valeur d'après sa coordination à une valeur reconnue supérieure, et ainsi de suite tant que la question sera posée et que l'unanimité ne sera pas établie? Il est en tout cas plus que singulier de trouver dans l' « irrésistible » le critère de la rationalité.

Qu'est enfin la Conscience? L'empirisme ordinaire nous fournissait au moins une théorie des *origines* de la conscience, et par conséquent il nous proposait une conception de sa *fonction* et de sa finalité. Il nous permettait donc de nous faire une idée de la portée et de la signification de ses jugements. Elle peut alors jusqu'à un certain point se juger elle-même et même, par conséquent, se condamner. Ici, malgré l'insistance à exiger que la conscience soit « informée », il y a une chose dont elle n'est pas informée, c'est de sa propre signification et du crédit que méritent finalement ses décisions. Nous ne savons absolument pas en quoi consiste cette conscience. Au moment où elle tranche — après enquête — tout ce que nous savons, c'est qu'elle tranche: nous ne savons trop pourquoi, ni en vue de quoi; il semble que ce soit une simple satisfaction qu'elle se donne, sans qu'on sache trop pourquoi elle est satisfaite de ceci plutôt que de cela, ni *quel point de vue elle adopte* pour décider. Tantôt il semble que nous n'ayons rien de mieux à faire que de suivre le courant que notre enquête nous aura montré le plus fort; tantôt au contraire (p. 248) que nous devions réagir contre ce courant même après l'avoir constaté. Et nous en revenons finalement à la question que nous posions autrefois à l'auteur de l'*Expérience Morale*. Qu'est-ce qu' « expérimenter un idéal » ? C'est à cette idée que nous voudrions voir l'auteur donner un sens plus précis et plus intelligible. M. Durkheim (dans sa communication au Congrès de Bologne) croit avoir levé la difficulté si souvent opposée à sa méthode, de la distinction entre le réel et l'idéal, en faisant, avec une visible inexactitude, consister l'idéal dans une réalité, avec cette particularité seulement que cette réalité serait sociale; comme si une tendance sociale, à supposer qu'elle pût elle-même être l'objet d'une constatation certaine, se trouvait par cela même au-dessus de toute critique. M. Rauh, plus subtilement peut-être, ramène aussi le problème du devoir-être à la constatation d'un vouloir irrésistible. Ne vaudrait-il pas mieux avouer qu'il y a dans le vouloir et dans la finalité quelque chose de décidément irréductible au fait et à l'expérience et qu'une « réalité » morale ne peut jamais être ramenée entièrement à du *donné* (cf. p. 387)?

Nous n'avons pu évidemment ici que poser certaines questions relatives à la méthode de Rauh, et l'on voit assez que nous ne croyons

cette méthode ni claire, ni bien établie, ni finalement assimilable. C'est, plutôt qu'une méthode, le spectacle de la vie d'une conscience personnelle, la confession d'une âme très noble, très scrupuleuse en même temps que très libérée; et certes cela est très précieux; mais c'est tout autre chose qu'une méthode.

Ce que nous n'avons pu résumer, au contraire, parce que cela est tout en critiques de détail, ce sont les diverses « enquêtes » que contient ce volume, la multitude des documents historiques et sociaux, les discussions pénétrantes et souvent fortes; d'autres fois simplement révélatrices des préférences ou des convictions personnelles de l'auteur; c'est l'infatigable accusation portée contre les préjugés. Tout cela, nous étions réduits à le laisser chez l'auteur. Mais il faut l'y aller chercher; c'est une substance dont chacun peut faire son profit; et c'est ce qui fera, selon nous, la valeur durable et générale du volume.

GUSTAVE BELOT.

III. — Psychologie.

Dr **Rémond** et Dr **Voivenel**. — LE GÉNIE LITTÉRAIRE. In-8; Paris, F. Alcan, 1912, 302 p.

Ce livre est intéressant et ingénieux. Comme le titre l'indique, il est limité au génie littéraire avec quelques incursions, comme il était naturel, dans le domaine des arts.

Il commence par une définition du génie, empruntée à Larousse : « C'est le plus haut degré auquel peuvent arriver les facultés humaines. » Cette définition est très acceptable. La difficulté commence quand on passe aux cas particuliers. A part quelques hommes auxquels l'opinion presque unanime décerne ce titre, on est souvent embarrassé. Ainsi l'accordera-t-on également à V. Hugo et à Verlaine? Celui qui a l'idolâtrie d'un poète ne lui refuse rien; mais beaucoup d'autres ne partagent pas son opinion. Entre le génie et le talent, qui lui-même comporte des degrés, la limite est flottante; il n'y a pas de critérium fixe. Je n'insiste pas sur cette difficulté qui est inhérente à la nature même du sujet traité qu'il faut accepter avec le degré d'exactitude qu'il comporte.

Le livre débute par une étude d'anatomie et de physiologie générale et par un chapitre consacré à la physiologie du langage, mode d'expression de la littérature. Les auteurs établissent tout de suite leur position, en affirmant que « l'existence de centres cérébraux spécialisés expliquera les hypertrophies particulières et les manifestations géniales dans un domaine limité, artistique ou littéraire ». Le développement exagéré de certains centres ne pouvant s'admettre que s'il s'accompagne de l'infériorité de certains autres, le génie

comporte nécessairement un certain déséquilibre qui peut s'expliquer ou par la dégénérescence ou au contraire par un développement de l'espèce (p. 118).

Nous ne disons rien de l'étude résumée de ces centres et de leurs associations qui s'appuient surtout sur les théories de Flechsig « qui donnent sur ce point sinon des précisions, au moins des clartés suffisantes ».

Une suite de chapitres (VI à XI) est consacrée à l'inspiration et à ses anomalies, c'est-à-dire aux procédés artificiels, aux excitants auxquels les poètes, romanciers et littérateurs de tout genre ont eu si souvent recours : le café (Balzac), l'alcool (Poe, Hoffmann, Verlaine, etc.), l'éther, le tabac, le hachich, la cocaïne, l'opium, etc., mais cette étude d'histoire médicale a pour but de montrer que ce sont des procédés auxiliaires du génie littéraire, nullement sa source propre.

Faut-il chercher cette source dans des conditions franchement pathologiques suivant la fameuse thèse de Moreau de Tours : « Le génie est une névrose » et ses variantes? Pour élucider cette question, MM. Rémond et Voivenel passent en revue, avec exemples à l'appui : les maladies générales, la tuberculose (Samain, Watteau, Chopin), la syphilis, les grandes névroses (Pascal, Flaubert, Dostoïewski), la folie (Maupassant, Rousseau, Nietzsche), enfin la dégénérescence tant de fois invoquée en pareil cas. Les auteurs ne sont point favorables à une explication pathologique.

Tout au contraire, ils exposent (ch. XVIII) une théorie de « progénérescence » c'est-à-dire du progrès dans l'évolution. Le génie apparaît et se développe non grâce aux facteurs pathologiques que nous avons énumérés, mais indépendamment d'eux et souvent malgré eux. « Ce n'est pas un phénomène de dégénérescence, ce n'est pas une monstruosité, mais un développement plus parfait de quelque chose qui, pour grandir a besoin d'abord d'être normal. » La génialité est préexistante à la forme sous laquelle elle s'extériorise (littérature, peinture, musique, guerre, etc.), qui souvent dépend des conditions du dehors sociales et autres. « La spécialisation dépend du milieu, le génie dépend de la nature. » Il est une manifestation naturelle dans laquelle les qualités fondamentales de l'être atteignent une hauteur inaccessible à la masse. *Il est un maximum dans une courbe régulière* (p. 236 et suiv.).

Jusqu'ici nous n'avons rien dit de la thèse principale de ce livre : c'est la corrélation que les auteurs prétendent établir entre le génie littéraire et l'instinct sexuel. « Le génie est la manifestation la plus haute de la progénérescence (développement supérieur) verbale et sexuelle chez l'homme » (p. 202). Anatomiquement, le centre du langage réagit sur la zone sexuelle et la réciproque est également vraie. De plus, la spécificité génitale de chaque sexe a comme corollaires des différences très nettes dans l'extériorisation poétique. Chez le mâle, elle est plutôt un instrument de conquête, une parure; chez la

femelle, une aspiration générale à une eurythmie plus complète.

Nous ne pouvons suivre les auteurs dans les longs détails anatomiques sur lesquels ils appuient leur thèse : bornons-nous à un résumé.

L'importance psychique du lobe préfrontal est connue. Flechsig a montré la richesse des fibres d'association et des fibres de projection qui en émanent. Ferrier a décrit au-dessous et en avant du centre du langage un centre *génital* dont l'existence ne peut être admise sans réserves. Mais le lobe olfactif, très développé chez certains animaux, un peu atrophié chez l'homme (peut-être au profit du lobe préfrontal) est, comme on le sait, en relation étroite avec l'instinct sexuel. « Nous soutenons donc que le génie littéraire est le résultat d'une progénérescence synergique de l'ensemble des centres du système frontal. C'est pourquoi les formes géniales qui supposent un perfectionnement dans le jeu des systèmes d'association, une puissance plus haute des facultés de raisonnement, restent indifférentes si volontiers au point de vue sexuel, tandis que celles qui nous occupent en portent constamment l'empreinte. » — L'union du génie du langage et de la sexualité, la fusion intime, complète, splendide se trouve dans G. d'Annunzio. Son œuvre exprime une sexualité violente, jamais indécente « tellement la magie du verbe resplendit sur les instincts les plus déchaînés » (p. 265). Les auteurs qui ont fait un plaidoyer solide pour établir que le génie est naturellement sain n'auraient-ils pas dû choisir un autre exemple?

Leur théorie suscite quelques remarques. Pour être court en restant clair, il faut considérer dans le génie littéraire deux choses : son mode d'expression, son origine.

Le génie littéraire — et c'est sa marque propre — s'extériorise sous la forme du « verbe ». Évidemment par ce terme, MM. R. et V. entendent la parole dans sa plénitude, non seulement comme phénomène physiologique, comme vocalisation, mais aussi comme agencement d'images verbales, de signes.

Sur son origine, leur thèse est trop exclusive. Ils la trouvent uniquement dans l'amour. Assurément, il leur a été très facile d'établir que dans tous les temps et dans tous les pays, cette passion est la grande inspiratrice: mais il y a pour cela plusieurs raisons. D'abord son incontestable puissance. S'il y a d'autres passions qui parfois produisent un aussi formidable ébranlement, aucune ne la dépasse. Mais il faut remarquer que l'amour, pour parler comme Schopenhauer, exprime le génie de l'espèce : sous la forme individuelle, il est spécifique. Comme l'immense majorité des hommes l'a ressenti à un degré quelconque, le littérateur en faisant vibrer cette corde est toujours sûr d'être compris. Des poètes, romanciers, auteurs dramatiques à qui je demandais pourquoi ils sont presque toujours emprisonnés dans l'amour, sans redouter la monotonie, m'ont répondu dans ce sens : cela intéresse tout le monde.

Aussi bien que l'amour, toute tendance vigoureuse de la nature humaine, toute passion peut susciter le génie littéraire, si elle agit sur un cerveau préparé par sa constitution à un rôle supérieur. Il n'est pas besoin d'être très versé dans l'histoire des littératures pour connaître des œuvres de haute marque qui n'ont pas été inspirées par l'amour.

Remarquons en passant que nos auteurs ne disent rien — ou presque rien — de l'art oratoire qui est pourtant l'une des grandes manifestations du « verbe ». Or, les grands orateurs ont été inspirés par les passions politiques, religieuses, sociales, souvent par la haine, rarement par l'amour : il peut être source d'éloquence mais non de *toute* éloquence.

Notons aussi que la théorie de MM. R. et V. pourrait tout aussi bien s'appliquer au génie musical. La seule différence c'est que le poète agit par des agencements de mots, le musicien par des architectures sonores : au lieu des images verbales, des images vocales. Les auteurs pourraient répondre que ceci n'est pas leur sujet; mais c'est pour noter que l'influence de l'instinct sexuel n'est pas une marque exclusivement propre au génie littéraire.

On ne peut s'empêcher de trouver qu'il y a des parties vagues qui tiennent à la matière choisie par nos auteurs. S'agit-il de la création géniale dans la musique, la peinture, la sculpture le sujet est nettement limité. Il n'en est pas de même pour la littérature.

Pratiquement, on s'entend sur le sens de ce mot; mais si l'on veut serrer la question et *limiter* la littérature, on est fort embarassé. Poètes, romanciers, orateurs, auteurs dramatiques sont admis de droit, mais il y a des historiens (Michelet) et même des philosophes (Platon, Pascal) qui ont leur place marquée dans l'histoire littéraire. En fait, MM. Rémond et Voivenel prennent tous leurs exemples dans la poésie et le roman. Ils ont eu raison, car ces deux genres — le premier surtout — sont la complète efflorescence du génie littéraire. On n'oserait pourtant pas accepter sans réserves que dans une étude *scientifique* cette restriction est complètement acceptable.

En résumé, ce livre contient deux affirmations principales. L'une est celle de la nature normale et saine du génie : des conditions morbides, générales et particulières, sont des accidents, des effets, souvent des entraves. L'autre est l'explication du génie littéraire par l'instinct sexuel; elle ne nous a semblé acceptable que partiellement.

TH. RIBOT.

Georges Aimel. — LA JALOUSIE SEXUELLE. Declume, Lons-le-Saulnier, 1911; in-8°, 115 p.

L'amour humain a quelques traits caractéristiques qui permettent

de le distinguer de l'appétit sexuel bestial; si on le considère chez les civilisés, c'est-à-dire à son plus haut degré de complexité et d'intellectualité, il détermine un sentiment appelé « jalousie », mais que l'on a pu nommer plus justement (p. 47) « souci de l'exclusivité » dans les relations sexuelles. Rarement ce souci disparaît pour faire place à une sorte d'indifférence voulue, par respect du droit qu'a chaque personne de disposer d'elle même : le mariage repose en effet sur un contrat de légitime *fidélité*; en admettant que l'on ne considère plus l'être auquel on est lié comme l'objet d'une « possession » exclusive, on peut toujours estimer l'entière fidélité, la chasteté comme obligatoires pour toute la durée du contrat matrimonial. L'infidélité possible ne peut donc guère être conçue sans un sentiment de répulsion, qui est la forme la plus épurée de la jalousie. A la répulsion morale peut s'ajouter la colère anticipée, la crainte, qui amène vite une hantise morbide. D'autre part, il est une jalousie rétrospective que bien des romanciers ont décrite (p. 37). Enfin la jalousie peut être antérieure à l'intimité sexuelle (p. 32) : c'est le désir de possession exclusive avant le désir *de conserver* la possession exclusive.

Il va sans dire que les modalités de la jalousie sont nombreuses, car ce sentiment, comme l'amour lui-même, varie avec les individus, les situations, les milieux et leurs mœurs, les différents degrés de l'évolution sociale. C'est pourquoi nous reprendrons ici brièvement les données de l'auteur dans l'ordre qui nous aurait paru devoir être adopté, l'ordre psycho-socio-génétique. — L'évolution humaine est précédée par l'évolution animale et lui succède sans solution de continuité. Admettons qu'il n'y ait pas de jalousie proprement dite chez l'animal (p. 26); nous trouvons cependant une lutte pour conquérir la femelle et, pendant la période de rut, un état d'exaltation passagère, « coexistante á l'organe génésique » (p. 24). Cet état est à rapprocher de celui que nous avons appelé jalousie *antérieure* à la possession actuelle (p. 32) : il porte déjà la marque caractéristique que donne le « souci d'exclusivité ». L'animal qui écarte ses rivaux ressemble de loin au soupirant qui souffre de n'être pas seul à faire agréer ses hommages. En passant au sauvage, on parvient à un stade plus propice à la bienveillance réciproque, à la sympathie et à l'amitié, qu'à l'amour (p. 83) : la femme ignore presque la pudeur et l'homme n'a guère de tendresse amoureuse; parfois, pour des raisons d'ordre purement économique, il s'attache à la possession exclusive d'une femme, comme à la possession d'une arme ou d'un outil (p. 83); le plus souvent, il est moins disposé à nourrir la femme « qui n'a su inspirer aucun amour » que celle dont on s'est déjà disputé la possession. (Que de civilisés lui ressemblent !) — A un stade plus éloigné de l'animalité, on trouve encore le prêt bienveillant de la femme à autrui, parfois avec le désir d'avoir des enfants d'un blanc ou d'un chef à élever comme siens (p. 87); puis vient le stade du patriarcat, de la famille organisée dans laquelle il importe de ne pas faire entrer d'en-

fants étrangers ; enfin dans la période monogamique, on voit apparaître à côté de la jalousie masculine, la jalousie féminine faite surtout d'amour-propre, de regret et de désir de vengeance (p. 36). Mais avec la civilisation, la complexité de la vie conjugale a crû, entraînant d'autant plus de chances de perversion : les formes morbides de la jalousie se sont multipliées. D'abord toutes les formes atavistiques correspondant à l'amour bestial ; puis les formes correspondant au mercantilisme (jusqu'à la jalousie du souteneur) (p. 85) ; puis les formes dépendant des situations anormales, des perversions féminines, de la séduction aux multiples formes, du luxe, de la débauche, de l'instabilité des unions, etc. (p. 90) nous mènent à la jalousie inspirée par la défiance morbide de l'être qui voit décroître sa puissance génésique (p. 67). Non seulement l'alcoolique (p. 98), la femme lors de la menstruation ou à la ménopause (p. 66), mais l'amoureux stérile et surtout le psychasthénique eussent mérité d'être étudiés à ce point de vue. Les crimes passionnels dus à la jalousie, de plus en plus nombreux (p. 97), montrent comment la désintégration sociale, combinée avec l'instabilité morbide, le déséquilibre — dû à la dégénérescence, à la vie mondaine, aux excitations malsaines de la littérature, à l'éréthisme des désœuvrés et des excités —, ont créé un danger collectif et individuel, là où l'on devrait trouver non pas même le désir égoïste de la possession exclusive, mais le désir normal d'être exclusivement cause et témoin de la joie d'une personne aimée.

G.-L. Duprat.

Otto Freih. v. d. Pfordten. — Psychologie des Geistes. Heidelberg, Carl Winter, 1912, in-8°, 249 p.

La *psychologie de l'acte* vise à la découverte dans chaque processus psychique d'une donnée immédiate de la conscience, que l'on ne saurait ni analyser, ni expliquer, mais qui s'opposerait aux faits ordinairement dénommés modes d'activité ou d'existence (p. 15). L'*acte* ne dure qu'un instant ou pour mieux dire « n'a pas de durée » ; il est le contraire des processus qui ne sont que « réactions » (p. 16), il ne saurait être localisé dans le cerveau (p. 17) ; c'est au moment du réveil qu'on peut le mieux l'apercevoir, car il est absent du sommeil où l'on trouve cependant nombre de faits conscients (p. 17-18). La conception de l'*acte* n'est pas métaphysique, bien qu'elle ait des conséquences métaphysiques : elle résulte de l'analyse des processus psychiques purement humains comparés à ceux des animaux et même des enfants. La conscience de soi est constituée uniquement par des actes (p. 16 et p. 25) ; on peut donc débuter par l'opposition de la simple conscience (définie p. 21, « l'enchaînement des phénomènes psychiques », et qui par conséquent existe dans les rêves) et de la conscience personnelle (qu'il ne faut pas confondre avec le « senti-

ment vital « qui existe chez les animaux et les enfants, p. 25). Dans le « flux ininterrompu » qui constitue la vie, « les actes sont comme des éclairs qui survenant l'illuminent » : c'est l'unité de ces « actes fulgurants » qui constitue la conscience de soi-même (Selbstbewusstsein) à laquelle se rattachent de hautes unités telles que le caractère ou la personnalité. Le « je » exprime donc « l'unité de tous les actes d'un même individu », leur enchaînement en une personnalité (p. 26-27).

L'acte peut manquer dans les états ou processus d'attention; mais il peut intervenir et l'on a alors « l'attention volontaire » : des « actes d'attention » se trouvent aussi bien dans l'observation sensorielle que dans l'observation interne (p. 32); seuls les états d'attention ont une durée et une intensité, fournissent matière à un sentiment et à des conditions biologiques (Ribot, p. 28). — De même la pensée peut être une suite de phénomènes intellectuels ou une série d'actes d'aperception (p. 33); la distinction entre les pensées et la pensée ou l'acte de penser doit être établie nettement (p. 35); de même il faut rattacher les produits de l'imagination à l'acte créateur, qui en est la condition sans se confondre avec eux (p. 36), et auquel se ramène parfois l'acte de la méditation qui opère sur des matériaux antérieurement annexés (p. 40-41). Dans la mémoire, on distinguera la reproduction des états en processus antérieurs et l'acte de se souvenir « dans lequel la mémoire serait tout à fait inutile pour notre conscience personnelle » (p. 44), acte du début « analogue à un appel du téléphone » (p. 46) ou acte de la reconnaissance, sorte de parole intérieure (*innere Gebärde* de Wundt, p. 47). Dans l'association mentale, on opposera la reproduction des séries ou complexus d'images à l'aperception ; établissement actif d'un enchaînement (p. 53). De même, l'intelligence sera rattachée par la méditation à l'acte, tandis que l'intellect est « quelque chose de vital en quelque sorte » (p. 59).

Les « actes » n'ont pas besoin de créer des processus psychiques; ils établissent un ordre (p. 71), donnent un avantage à certaines représentations sur d'autres, les maintiennent ou les réservent pour l'avenir (p. 72) et jouent ainsi un rôle considérable dans les jugements, dans tout le cours de notre vie psychique. « Les actions d'un sujet adulte sont normales quand elles sont déterminées par des *actes*, anormales quand les *actes* font défaut » (p. 89-90) comme dans le sommeil, dans l'enfance, dans certains états pathologiques; car l'*acte* lui-même ne peut être anormal (p. 17).

Il va sans dire que l'acte ne dépend pas du sentiment (p. 95); « la conscience de soi est sans sentiment » (p. 103) et ne provient nullement des sensations organiques; d'ailleurs le sentiment n'est séparé de la pensée que par suite de l'imperfection de notre nature (p. 124); l'acte ne peut que s'opposer aux différents processus de la vie affective avec leurs différents degrés d'intensité et leur connexion avec les états biologiques. Mais l'acte ne se confond-il pas avec la volonté? On a abusé du mot volonté parce qu'on a voulu voir dans tous les

modes d'activité psychique des manifestations de la force interne (p. 125-128); il convient de prendre ce terme dans un sens étroit en distinguant volition et désir (p. 126). C'est l'acte qui donne au désir sa fin et qui se trouve nécessairement dans toute volition (p. 128); mais la volonté ne se distingue pas du désir par le choix, qui n'est que la conséquence du doute auquel l'acte met fin (p. 131); elle est caractérisée par « la participation des représentations, des sentiments et des actes en vue de la détermination pratique » (p. 133).

Les manifestations les plus hautes de l'acte se produisent non dans la vie individuelle mais dans la vie collective et relèvent de la « Völkerspsychologie » (p. 135), comme Wundt l'a déjà montré. Il y a une âme collective, un esprit collectif et par conséquent des actes par lesquels la collectivité prend conscience d'elle-même, détermine sa propre activité : « ce sont essentiellement des actes d'intuition sur lesquels repose notre vie vulgaire, bourgeoise, non scientifique » (p. 141); mais c'est surtout dans la vie morale et esthétique que se manifestent les actes d'intuition (p. 145), car ils ont pour plus haute fonction de fixer les normes (p. 146). L'évolution sociale aboutit à faire de chaque individu une personnalité consciente d'elle-même et vraiment active (p. 149); elle crée les mythes et le langage, les religions et les mœurs (que conservent l'imitation et la tradition, p. 155).

Ainsi se trouve justifiée l'ancienne distinction entre le corps, l'âme et l'esprit (p. 165-167). De l'âme relèvent les processus psychiques qui sont d'ordinaire psycho-physiologiques : sensations, souvenirs, associations, sentiments; de l'esprit relèvent les actes, les idées normatives, les activités purement psychologiques (p. 169). « L'âme fait l'unité du corps, de l'organisme, des processus vitaux : elle est commune à tous les animaux; elle disparaît à la mort, l'esprit est une unité *sui generis*, l'unité de l'Acte,... la base de la constitution proprement humaine, le « je » de la psychologie moderne, non un point ou centre idéal, mais avec un contenu riche d'actes et de leurs conséquences... Ce n'est rien de psychophysique; c'est un fait proprement psychique » (p. 170). Il ne peut pas être mesuré; il est incorporel et s'il a une causalité psychique (p. 174) il n'a lui-même aucune cause ou condition biologique. Le problème de la liberté est dès lors aisé à résoudre : il convient cependant de le débarrasser des sept enveloppes sous lesquelles on risque de ne plus l'apercevoir (p. 181-187; impossibilité théorique, vues éthico-fatalistes, vues religieuses, conceptions scientifiques, théorie du choix, de la motivation et du caractère). Le nœud du problème est dans la liberté du maintien ou de la prépondérance des fins (non de la création des motifs et mobiles) par l'acte inconditionné (p. 192-193). L'enchaînement causal part de l'acte quand la volonté est libre; il se rattache aux processus intellectuels et affectifs quand la volonté au sens propre du mot est absente (p. 194). C'est pourquoi les déterminations volontaires échappent au déterminisme : un acte peut avoir pour effet tantôt a,

tantôt *b*; tandis qu'un antécédent historique a nécessairement ou *a* ou *b*, et qu'un antécédent physique a nécessairement *a* à l'exclusion de toute autre conséquence (p. 205). Il y a donc lieu de distinguer une énergie physique, une énergie vitale (bio-psychique ou énergie de l'âme, p. 211), et une énergie purement spirituelle; mais on n'en peut rien dire.

Pour terminer, une conséquence prévisible de la « psychologie de l'acte » se formule avec netteté : la psychologie expérimentale peut porter sur des états ou des processus, non sur les actes (p. 240); d'ailleurs elle se borne surtout à l'investigation des faits de sensation (p. 234) : lorsqu'avec Ach par exemple elle tente l'étude de la volonté, elle sent bien l'essentiel lui échapper; enfin la psychologie sociale, « dans laquelle il n'y a pas d'expérience possible » est le couronnement de la psychologie normale, complète, opposée à la psychologie de laboratoire (où l'on traite l'âme et l'esprit selon les méthodes naturalistes, tandis que la psychologie de l'acte relève d'une méthode radicalement différente, celle des « sciences de l'esprit et de la civilisation » p. 176).

Une simple objection nous sera permise : l'auteur se défend de faire de la métaphysique; il y aboutit seulement; mais sa notion de l'Acte n'est-elle pas une idée préconçue? Nous avons émis il y a douze ans — dans l'*Instabilité mentale* — en passant, une idée sur l'opposition de l'acte et du fait : cette idée est bien celle de l'inintelligibilité radicale de l'acte, qu'il faut transformer en fait pour l'analyser et l'étudier et que cette transformation ruine en partie, car elle est analogue au passage de l'être vivant au cadavre. Mais l'acte, synthèse originale, personnelle ou individuelle, qui échappe au déterminisme scientifique, n'est-il pas aussi bien « quelque chose » de biologique que psychologique? Le bond d'un chien ou d'un cheval est un *acte*, comme un moment quelconque de l'imagination créatrice ou de la perception. Peut-on dès lors tirer de l'acte, en tant que fait observable de grosses conséquences?...

G.-L. Duprat.

Dr **Erich Becher.** — Gehirn und Seele (*Le cerveau et l'âme.* 1 vol. in-8 de la collect. *Die Psych. in Einzeldarstel.* Winter, Heidelberg, 1911, 405 p.

Tant que subsistera le malentendu qui fait considérer la Psychologie par les uns comme une partie de la philosophie (p. 292), par les autres comme une dépendance de la biologie, des livres comme celui-ci auront leur raison d'être. Il ne s'agit de rien de moins, rien de plus, que de montrer l'insuffisance de l'explication physiologique, fondée d'ordinaire sur cette hypothèse qu'il y a des centres nerveux ou des régions corticales distinctes (p. 129) susceptibles de s'associer

pour produire un souvenir, une image, une idée ou un mouvement volontaire. C'est pourquoi il convient d'étudier d'abord le système nerveux (p. 2-160); or on trouve dans cette étude plus d'hypothèses que de données certaines; dès le premier moment c'est la théorie des neurones (p. 13) à laquelle s'oppose la théorie fibrillaire (p. 15); puis c'est la nature de l'excitation et de la réaction nerveuse, qui demeure indéterminée (p. 25); en dépit des méthodes d'investigation les plus perfectionnées et des recherches anatomo-pathologiques, histologiques, de physiologie comparative, thermométriques, etc. (p. 36, 89, 96, 109, 118), les localisations effectuées jusqu'ici ou bien sont incertaines, ou bien n'ont pas la portée qu'on leur attribue: on n'est nullement d'accord pour admettre des centres sensoriels primaires (p. 123) à côté d'eux des centres moteurs primaires, puis des centres secondaires les coordonnant en vue des perceptions, de la connaissance et de l'action. On peut bien dire que le centre de Broca n'est indispensable qu'à la coordination des multiples facteurs d'un mode de phonation (p. 125). On ne saurait nier que l'intégrité de diverses régions corticales ne soit indispensable à toutes les opérations psychiques; mais on peut supposer que « de même que nous nous servons des mêmes doigts pour divers modes plus ou moins complexes d'activité manuelle, de même nous nous servons des mêmes éléments du cerveau pour la réalisation des diverses formes psychiques » (p. 135). Il n'est pas nécessaire d'admettre des lésions des centres secondaires et tertiaires pour expliquer les cas pathologiques dans lesquels des opérations mentales complexes ne sont plus possibles tandis que les opérations plus simples (que les premières doivent intégrer) restent permises (p. 128): l'amnésie, l'aphasie, l'apraxie, peuvent avoir des conditions biologiques anormales ou simplement des conditions psycho-pathologiques (p. 140). D'ailleurs les centres sensoriels et les centres mnémoniques n'ont nul besoin d'être différents (p. 152); ils peuvent être sous-corticaux et on les double inutilement de régions corticales spécialisées, car rien ne prouve que la mémoire soit une fonction exclusivement rattachée à l'activité corticale (p. 154). Selon Semon, la mémoire est la fonction fondamentale de tout élément vivant: la localisation précise en une partie du système nerveux serait en opposition avec l'aptitude générale qui sans doute peut devenir plus grande en un point particulier (localisation topogène) mais qui est surtout « chronogène » c'est-à-dire due comme à une superposition des modifications simultanées formant un tout complexe à chaque moment, de telle sorte qu'il y aurait dans chaque cerveau comme des couches inférieures et des couches supérieures d'images solidaires (*Engrammschichten*) les plus récentes devant disparaître les premières en cas d'incapacité fonctionnelle croissante (comme le montre l'amnésie rétrograde, p. 159).

Si les localisations cérébrales sont incertaines et si l'hypothèse de centres variés de divers degrés, susceptibles de s'associer ou reliés par des fibres ou faisceaux aux centres d'association, — n'est pas

nécessaire pour expliquer les faits normaux et pathologiques, il s'ensuit que la psychologie physiologique fondée sur la doctrine associationniste est tout entière sans valeur objective. On va pour le montrer prendre l'exemple de la mémoire : le souvenir semble dû à des « résidus » localisés à l'intersection des fibrilles qui constituent le réseau cortical (p. 171), résidus qui sont appelés à l'activité les uns par les autres et capables d'associer leurs effets pour donner naissance à une image complexe. Que sont ces résidus? mystère (p. 175); leur existence est déjà pleine d'obscurité, mais leur isolement réciproque, puis leur union en une activité cérébrale complexe posent des problèmes que les hypothèses physiologiques les plus variées n'ont pas pu résoudre. Supposons le mot « froid » évoqué par une sensation de froid : si c'est le froid de la main le résidu ne sera pas le même que si c'est le froid au pied ou à la tête (p. 211). Il semble donc nécessaire d'admettre que pour n'importe quel froid la même région corticale pourra être appelée à l'activité; mais si nous généralisons, nous en arrivons à prétendre que la même région peut remplir des fonctions psycho-physiologiques diverses et par conséquent que la localisation précise est impossible et l'existence même de « résidus » corticaux, correspondant chacun à une modification mentale, inadmissible. L'hypothèse de Semon rend plus intenable encore la position des associationnistes. Ce sont les impressions simultanées, faisant partie de la même « couche de résidus », qui étant naturellement liés devraient s'évoquer le plus aisément, le plus spontanément, les unes les autres. Pourquoi d'ailleurs telle évocation plus tôt que telle autre? Pour en rendre raison, il faut avoir recours à des considérations psychologiques plutôt que biologiques. La théorie de la spécificité nerveuse ou corticale ne saurait être admise (p. 215); et de plus comment concevoir des résidus particuliers localisés en une région spécialisée, quand il s'agit de *formes* complexes exigeant parfois les données de plusieurs sens? (p. 217 sqq.) : la synthèse créatrice d'une forme dépasse énormément la simple réapparition des divers éléments que cette forme enveloppe (p. 229). On ne saurait en rendre raison par des données purement biologiques.

Cette même argumentation va nécessairement se retrouver dans la critique que l'auteur fait très rapidement de l'explication physiologique de la Pensée (même réduite à des constellations d'images, p. 297), du sentiment (p. 304), de la décision volontaire (p. 308-317). Partout on constate la nécessité d'organes et d'une activité nerveuse liée à une intégrité au moins relative du cerveau, mais si l'image ne peut plus être expliquée convenablement par la synergie de régions corticales déterminées, l'idée, le jugement, le raisonnement ne sauraient l'être *a fortiori* : le jugement par exemple requiert autre chose que de simples associations d'images; la nécessité logique a sa « teinte » propre irréductible à l'attente empirique (p. 300); le sentiment n'est explicable qu'en partie par des modifications corporelles (p. 308); l'acte

volontaire ne peut pas être ramené à une combinaison de réflexes et d'images dont la motricité pose un problème particulièrement délicat (p. 315); d'ailleurs les réflexes mêmes et *a fortiori* l'instinct (p. 317 et p. 401) semblent bien impliquer une mentalité dont les effets dépassent la portée des phénomènes biologiques.

Il semble donc nécessaire d'admettre une activité psychologique jusque dans les derniers centres nerveux (extension de l'hypothèse de Pflüger relative à l'âme de la moelle épinière (p. 317), et en même temps l'irréductibilité des faits psychiques aux faits biologiques (les résidus pouvant être psychiques et subconscients, p. 295). Qu'en résulte-t-il au point de vue philosophique? Le corps et l'âme ont-ils deux existences séparées et parallèles? A l'hypothèse du parallélisme (p. 350-354) l'auteur préfère l'hypothèse de l'action réciproque. On peut respecter le principe de la « conservation de l'énergie physique » (p. 386-389) en admettant une énergie purement psychique ayant sa causalité propre et peut-être susceptible de croître ou décroître d'elle-même (p. 396). Cette énergie peut se transmettre de génération en génération; elle peut dépendre en chacun d'un monde psychique existant à côté du monde physique. Elle peut en définitive ne faire qu'un avec la force universelle. Toutes les hypothèses sont permises pourvu qu'elles ne favorisent pas l'élimination de la forme purement psychologique au profit d'une physiologie mentale sans mentalité proprement dite (p. 161 et 328).

G. L. DUPRAT.

Wičentige Rakić. — GEDANKEN ÜBER ERZIEHUNG DURCH SPIEL UND KUNST. Leipzig, W. Engelmann, 1911.

Ce travail, abstraction faite des considérations pédagogiques, offre cet intérêt de montrer les étroits rapports du jeu et de l'art qui se fondent sur les besoins de l'activité vitale. L'organisation de la vie comprend deux fonctions essentielles : la restauration, le changement; la conservation, l'adaptation. Le jeu, et l'art avec lui, appartiennent au groupe des activités de changement. Une fois réservées les différences qui existent, d'une part, entre les jeux d'imitation et les jeux de combat, d'autre part, entre le jeu et les formes les plus élevées de l'art, on peut dire que le jeu et l'art apparaissent comme une tendance à l'équilibre entre ces deux fonctions fondamentales, et c'est de là qu'ils prennent une valeur éducative spéciale.

Un passage sur la musique appelle quelques remarques. Les bruits de la vie ordinaire, écrit l'auteur, n'ont qu'une importance secondaire en musique : elle exprime les mouvements, internes et externes, qui sont révélateurs de sentiments et d'actions. Dans la vie courante, le sens de l'ouïe ne nous renseigne guère sur ces mouvements; mais nous possédons un « sens statique », dont la fonction consiste à informer

les organes nerveux centraux sur l'état de ces mouvements du corps (Wundt). Ce sont donc les faits dus à l'expérience du sens statique, et non les faits de l'audition, qui forment l'objet de l'imitation musicale, ceux auxquels elle s'adresse ou qu'elle éveille par ses rythmes et ses mélodies en provoquant les vibrations de l'air appropriées. Nous percevons la musique comme une suite de *mouvements*, par la voie des *sons*, et il en résulte que les sensations auditives ne sont pas les plus essentielles.

Je ne méconnais pas ce qu'il y a de juste dans ces vues; elles s'accordent assez bien avec les observations que j'ai recueillies moi-même (voir *Art et psychologie individuelle*, 1906). Encore ne faudrait-il pas arriver à cet excès de négliger les impressions spéciales et directes des sons. L'auteur invoque l'exemple des sourds qui goûtent la musique; je suppose qu'il veut dire les sourds de naissance. Pour les autres, il est clair que la simple lecture réveille les sensations de l'ouïe, à un certain degré; quiconque, s'il est un peu musicien, goûte un plaisir réel à lire des yeux une belle page et peut suivre au moins les dessins de l'accompagnement. Je ne doute pas que les sourds ne soient capables de percevoir les rythmes, les mouvements, et d'apprécier l'écriture d'une composition. Mais je me demande quelle sorte d'impression ils peuvent recevoir des modulations, comment se traduit pour eux la couleur des tons, etc. N'est-ce pas que, dans le clavier des sensations par où s'instruirait leur sens statique, il est des touches qui ne résonnent point? Quant aux entendants qui n'apprécient pas la musique, ils en perçoivent certainement les rythmes; mais ce qui leur manque, n'est-ce pas justement l'intelligence de ces qualité des sons qui manque aux sourds?

Nul doute qu'il ne s'agit pas, dans la musique, des bruits ou des sons de la nature, mais d'une construction des sons. Et si l'intelligence de cette construction est l'affaire principale, il est cependant des qualités qui ne se peuvent saisir pleinement que par l'oreille, par la voie d'un sens, écrivait le malheureux Beethoven après l'avoir perdu, « que je possédais naguère dans la grande perfection, dans une perfection telle que peu de gens de mon métier ne l'avaient encore eue ».

Ce sourd-muet dont l'auteur rappelle le témoignage, qui se flatte de comprendre la musique mieux que les entendants, a raison en tant que sourd. Mais jugerait-il de même, s'il lui était donné la joie d'entendre?

L. Arréat

Dr D. Vladoff. — L'homicide en pathologie mentale. Paris, Maloine, 1911, in-8°, 379 p.

L'homicide se présente avec des caractères différents selon la nature du trouble mental propre au sujet criminel : le persécuté prémédite

et ne regrette pas (p. 23-72) : le mélancolique est souvent obsédé et résiste parfois assez longtemps (p. 73-93) ; l'hypocondriaque agit froidement et n'a pas de remords (p. 95-101) ; le mystique obéit à des ordres (hallucinations auditives) (p. 102-113) ; le mégalomane, l'érotique sont également « conscients » (p. 114-129) ; l'alcoolique est impulsif et amnésique, comme l'épileptique (p. 130-182) ; le dément n'aperçoit pas la gravité du mal ; l'impulsion est manifeste chez le maniaque et le déséquilibré. l'obsession est rare ; la contagion, la suggestion, l'imitation exercent leur influence surtout chez les débiles (p. 298) ; la « folie morale » est caractérisée par le cynisme et la férocité (p. 302).

En somme ou bien l'homicide est prémédité, ou bien il est un acte impulsif ; la préméditation est liée soit à l'obsession, soit à un délire très logique d'ordinaire : l'impulsion est plus ou moins irrésistible et consciente. L'obsédé prépare son crime tout en résistant à l'impulsion sans cesse renaissante (p. 15), le persécuté, le mélancolique, le mystique le préparent avec un véritable luxe de précautions ; l'impulsif agit aveuglément, comme une force qui se rue contre un obstacle. Pendant l'accomplissement de l'acte la plupart des aliénés éprouvent une satisfaction ; les obsédés sont délivrés d'un lourd fardeau, les mystiques ont la joie de l'obéissance passive ; parfois les impulsifs se livrent aux pires excès sur les cadavres (lacération, mutilation) (p. 18) : après l'acte l'orgueil (de la légitime défense chez les uns, de la justice faite, de la mission remplie chez d'autres) contraste avec la passivité des mélancoliques qui attendent le châtiment et le remords de certains obsédés, déséquilibrés, alcooliques ou maniaques (p. 19). La victime des aliénés est d'ordinaire un parent, ou un proche : infirmier, médecin, voisin, etc. (p. 20).

Les états passionnels prépondérants chez les criminels aliénés sont : la peur, la haine, la jalousie, le désir de vengeance (p. 263), la colère et l'amour (p. 264). Des émotions tristes, l'anxiété peuvent porter un malade au crime (meurtrier de sa femme par désir de lui épargner les souffrances d'une maladie qui dure depuis trop longtemps) (p. 264). Fréquemment la jalousie amène la fausse reconnaissance : la victime est prise « pour un autre » (p. 267) ; la colère morbide est parfois liée à l'alcoolisme (p. 270).

On trouve rarement des cas d'homicide accompli dans l'état somnambulique : l'auteur en a relevé deux qu'il attribue à l'excitation morbide, à « l'activité extraordinaire déployée par le malade dans ce nouvel état » (p. 288). Il admet une « ivresse du sommeil » (p. 290) due sans doute à une intoxication et qui peut engendrer le crime.

L'irresponsabilité est entraînée par « la systématisation plus ou moins nette des idées délirantes, l'abondance des troubles psychosensoriels ou des interprétations morbides » (p. 333) quelle que soit l'apparente préméditation ou clarté consciente. Mais les impulsions morbides entraînent-elles irresponsabilité ? Sans doute chez l'épilep-

tique (dont la simple irritabilité, avec ses réactions parfois si dangereuses, ne comporte cependant qu'atténuation de la responsabilité), chez l'alcoolique (sous réserve de la responsabilité dans l'abus du toxique même); mais les dégénérés ou déséquilibrés n'ont qu'une responsabilité simplement atténuée (p. 335-336). L'état passionnel entraîne même atténuation. Pour les débiles d'intelligence (simple imbécilité) et de sentiment (folie morale), des asiles spéciaux devraient être créés (p. 338).

Il nous semble que la part faite, incidemment, par cette étude, à l'hérédité morbide et à l'influence du milieu, est insuffisante; que le critère de la responsabilité n'est pas établi; que la classification des aliénés ou névrosés qui n'est pas faite au point de vue criminel, eût été intéressante à ce point de vue.

G.-L. Duprat.

IV. — Histoire de la philosophie

Fr. Picavet. — Roscelin, philosophe et théologien, *d'après la légende et d'après l'histoire. Sa place dans l'histoire générale et comparée des philosophies médiévales.* Paris, Félix Alcan, 1911, 1 vol., in-8°, 157.

Le nom de Roscelin évoque dans nos esprits la grande querelle des nominalistes et des réalistes. C'est, sans doute, un sujet intéressant que d'en rechercher les origines, d'en suivre les alternatives au moyen âge et d'en discuter la valeur philosophique. On peut aussi, comme M. Bergson dans *L'évolution créatrice*, affirmer que la question des universaux a été rayée de nos préoccupations présentes et expliquer pourquoi, ou, comme M. Dunan, dans *Les deux idéalismes* et dans un récent article de la *Revue de métaphysique et de morale*, montrer qu'elle y figure encore sous une forme nouvelle. M. Picavet se propose un objet tout différent. Il nous indique, il est vrai, avec une précision suffisante, sur quoi portait au XIe siècle ce fameux débat; il nous avertit des limites dans lesquelles il s'était d'abord renfermé pour se réveiller, après une première accalmie, trois cents ans plus tard, avec Guillaume d'Occam, et produire alors tous ses effets. Mais le problème qui l'intéresse n'est pas d'ordre logique ou métaphysique. C'est plutôt une question d'histoire, et d'histoire religieuse autant que philosophique. Il a découvert que, peu à peu, et finalement avec Cousin, l'éditeur des Ouvrages inédits d'Abélard, s'est formée sur Roscelin une légende qui a fait de lui en face de l'Église, « le représentant de la libre pensée, l'hérétique et le révolté, le héros et le martyr » (p. 17). A la légende il veut substituer l'histoire.

En réalité, cette substitution, M. Picavet, ne fût-ce que pour

prendre date, l'avait déjà faite. Dès l'année 1896, en tête de son Rapport annuel comme Maître de la section religieuse à l'École pratique des Hautes Études, et suivant l'usage, il avait publié une conférence sous ce titre qu'il reproduit maintenant et qu'il complète : « Roscelin, philosophe et théologien, d'après la légende et d'après l'histoire. » Nous avons donc affaire aujourd'hui au développement de la thèse qu'il a jadis proposée. Nous y trouvons l'énumération des sources si nombreuses auxquelles il a puisé, un index des noms propres, un appendice qui contient des extraits de textes en partie inédits, des sommaires enfin très développés de chaque chapitre, qui sont ensuite réimprimés en manière de table des matières. Tout y est disposé de telle sorte que les faits historiques et les affirmations qu'ils autorisent se présentent sous des formes diverses ou répétées, et s'imposent au lecteur. Mais ce qui importe surtout, et ce que, faute de pouvoir le résumer ici, je me bornerai à signaler, c'est la critique rigoureuse à laquelle l'auteur a soumis les opinions de ses devanciers.

Comment la légende s'est-elle formée? De la manière la plus naturelle. On est parti de cette idée que Roscelin, ce nominaliste, nous dirions aujourd'hui cet empiriste déterminé, ne pouvait pas, comme théologien, concilier sa doctrine philosophique avec certains dogmes, celui de la Trinité, en particulier. S'il avait été traduit devant le Concile de Soissons, c'était comme hérétique, comme trithéiste. S'il s'était ensuite réfugié en Angleterre, c'était parce que le Concile l'avait condamné, et il était très vraisemblable que, le reste de sa vie, il l'avait passé dans l'isolement pour finir dans l'impénitence finale. Certains historiens, cependant, comme Hauréau, avaient des doutes, en constatant que ce prétendu condamné, cet hérétique rebelle, était mentionné parmi les chanoines successivement de Besançon, de Loches et de Saint-Martin de Tours. Mais ils continuaient de s'en rapporter au témoignage d'Abélard qui s'était acharné à proclamer partout l'indignité de son ancien maître. L'histoire a définitivement remplacé la légende, grâce aux recherches approfondies de M. Picavet. Comme philosophe, Roscelin professait, sans doute, une doctrine qu'il était difficile d'accorder avec la foi chrétienne. Mais, au Concile de Soissons, il se justifia, comme théologien, de tout reproche; comme théologien, en effet, il admettait sans réserve l'enseignement de l'Église. Son voyage en Angleterre ne fut donc pas la suite d'une condamnation, mais peut-être bien un acte de prudence. En ce temps-là, ceux qui avaient, à tort ou à raison, la réputation de professer des hérésies, avaient plus à craindre du peuple que des docteurs; les pierres, dans les rues de la ville où ils étaient appelés à comparaître, étaient plus dangereuses pour eux que les débats du tribunal ecclésiastique. Il put vouloir se faire oublier. Il se rendit ensuite à Rome, où il reçut du pape Urbain II le meilleur accueil, et sa vie s'acheva dans les dignités qu'on a vues plus haut, les plus propres à garantir

la paix. Mais que faut-il donc penser des accusations d'Abélard? Jamais disciple ne porta à ce degré le souci d'appliquer, sans la connaître probablement, et sans avoir besoin de la connaître, la célèbre formule, un peu différente de celle d'Aristote qu'elle traduit : *Amicus Plato, sed magis amica veritas*. Comme Guillaume de Champeaux, comme Anselme de Laon [1], Roscelin eut à subir les attaques de cet esprit indépendant jusqu'à l'ingratitude. Mais il ne les laissa point sans réponse. Peu de temps avant de mourir, il lui écrivit une longue lettre, la plus vigoureuse, la plus mordante qu'on puisse imaginer, un peu gauloise même dans plusieurs passages, que Schmeller a découverte à Munich, en 1851, et publiée. Par l'abondance des détails biographiques qu'elle contient, elle suffirait amplement pour justifier la thèse que M. Picavet soutient, et la seule énigme qui subsiste encore est d'expliquer comment cette thèse n'a pas été adoptée plus tôt.

Je ne puis donner ici qu'une idée très incomplète de cette savante monographie qui ressuscite, à proprement parler, un vieux docteur scolastique et son époque. Le premier et le deuxième chapitres ont, dans une suite de discussions serrées, permis d'expliquer la légende et de rétablir l'histoire. Le troisième achève de nous faire connaître Roscelin comme philosophe, théologien et moraliste. Le quatrième le replace dans son milieu ; nous y voyons le contraste que présentaient alors le monde chrétien, encore un peu barbare, et la foule des savants juifs et arabes, dont les ouvrages, traduits en latin, vont préparer l'éclosion de l'âge d'or de la philosophie médiévale. De cette étude qui se rapporte, en apparence, à un temps si éloigné du nôtre, se dégage une idée générale, que M. Picavet a bien mise en évidence, qui n'a rien perdu de son intérêt, et qui suscite encore aujourd'hui de vives discussions : c'est celle de l'antique opposition entre les catégories d'Aristote et celles de Plotin, entre les catégories de l'Être et celles de la Perfection, les unes respectueuses, les autres affranchies du principe de contradiction, raison d'une part, et, de l'autre, sentiment, philosophie, enfin, et religion. Depuis le moyen âge, l'autorité d'un grand nom, celui de Pascal, a encore augmenté, s'il est possible, le prestige des catégories platiniennes. Le conflit de la philosophie et de la religion n'en a pas été, il me semble, apaisé. Mais il est, d'autre part, intéressant de noter, je crois, que l'Église, au moins dans l'espace des huit derniers siècles, n'a pas changé. Aujourd'hui, comme alors, elle fait aux philosophes leur part. Elle sait que Dieu *tradidit mundum disputationibus eorum*. Elle leur laisse, pourvu qu'ils ne touchent pas à ses dogmes, toute liberté. Elle n'a pas condamné, comme thèse philosophique, le nominalisme de Roscelin. Elle a abandonné ces

1. Voir *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux*, par G. Lefèvre (Travaux et Mémoires de l'Université de Lille) et la thèse latine du même auteur : *De Anselmo Laudunensi scholastico*, 1895.

querelles aux laïques. Au XIe siècle, Abélard s'est chargé de représenter ces derniers, et, lui-même, l'Église ne l'a condamné que lorsque, quittant le domaine de la scolastique, il s'est aventuré sur celui de la théologie. Les choses sont restées les mêmes : de nos jours encore, les simples fidèles sont, à l'égard des philosophes, moins tolérants que l'Église.

A. PENJON.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Scientia. (Rivista di Scienza.)

Année 1911.

La si intéressante revue des sciences de Milan *paraîtra désormais six fois par an au lieu de quatre.* Nous devons être en France d'autant plus heureux d'applaudir à sa réussite que tous les articles italiens, anglais ou allemands y sont traduits en notre langue à la fin de chaque fascicule, notre langue ayant été choisie par elle comme langue scientifique auxiliaire internationale.

Ch. Guignebert. — *Les origines chrétiennes. L'évolution du christianisme ancien. De saint Augustin à Pie X.*

Dans cette suite remarquable de trois articles singulièrement intéressants et fortement documentés, M. G. expose d'abord les résultats que la science historique a obtenus sur cette question si obscure des origines chrétiennes. Il a dégagé du fouillis de légendes qui se sont accumulées sur ce sujet ce qui semble vrai de la personnalité du Christ, du caractère de son œuvre. Il en fait ressortir le caractère essentiellement juif, qui sera encore plus accentué chez ses continuateurs directs, les apôtres; ceux-ci montreront un exclusivisme encore plus étroit que le maître. Aussi, quelques années après la mort du Christ, la religion nouvelle semble condamnée à brève échéance, car elle n'obtient auprès des Juifs de Palestine que des adhérents de plus en plus rares, et elle se montre farouchement hostile aux gentils qui pourraient lui apporter des éléments nouveaux.

C'est alors que va commencer à proprement parler l'évolution du christianisme. Prêché aux Juifs émigrés dans le monde païen, accueilli par eux plus favorablement que par les Juifs de Palestine; il va être prêché aux gentils, par l'apôtre Paul, malgré la répugnance des Douze. Paul sera le grand ouvrier de cette première évolution du christianisme; non seulement par sa prédication mais par la transformation habile qu'il opérera dans les dogmes en les modifiant, en les assouplissant pour les rendre intelligibles à l'esprit païen, sans cependant rien changer d'essentiel dans leur forme conçue par les douze apôtres. Peu à peu, de siècle en siècle, la religion nouvelle, incapable de réussir sur le terrain purement juif, va s'étendre sur le terrain grec, en subissant de plus en plus l'influence de la culture

hellénique d'abord, et des croyances orientales. Et le christianisme qui réussira à Rome, et deviendra sous Constantin religion d'état, sera si on veut l'examiner sincèrement, sans parti pris, bien plus païen que, à proprement parler, chrétien.

La théologie dont saint Augustin fixe la forme est alors une souple doctrine d'origine nettement orientale, composite et nuancée qui s'adapte d'elle-même à des milieux très divers, quand on ne la presse pas brutalement. « Les occidentaux n'y ont jamais rien compris, ils n'en ont saisi que la lettre. » Après avoir subi sous les Invasions des Barbares l'influence de l'esprit grossièrement rituel et superstitieux de ceux-ci, le christianisme sera desséché par la scolastique, déchiré par la réforme, fixé par le concile de Trente. Mais à proprement parler il n'évoluera plus. Il a cessé depuis longtemps de s'adapter, comme il l'a fait pendant les premiers siècles, au milieu social. Il restera ce qu'il a été au début, un paganisme syncrétiste, mais incompris, ne répondant ni aux besoins ni aux tendances des occidentaux. Ceci est la cause profonde des dissensions qui l'ont déchiré, du malaise religieux que beaucoup de ses partisans ressentent, et c'est ce qui peut faire croire à un historien impartial que dans sa forme actuelle il ne pourra subsister.

E. Hahn. — *Les origines de l'Économie agricole.*

Ces origines sont religieuses dans une très large mesure. Le jardin (et le jardin sacré) précède le champ cultivé, comme le temple, la maison. L'ethnologie découvre des difficultés dont on n'avait pas jusqu'ici le moindre soupçon, et c'est là précisément qu'est son avenir. Elle contribuera essentiellement à effacer les différences profondes qui séparent de nos jours les théories et programmes philosophiques, théologiques et politiques et à nous donner une idée exacte de ce qui est vraiment profitable à l'homme, de ce qu'il peut utilement accepter et supporter de toutes ces bonnes choses dont tant de bienfaiteurs voudraient le combler.

V. J. Sollas. — *L'évolution de l'homme.*

Il semble probable que l'évolution humaine s'est accomplie sous l'action d'une concurrence acharnée. Semblable au singe, vigoureux, doué d'instinct, de sociabilité, conquérant sa subsistance sur les bêtes sauvages des plaines, tel était probablement l'animal qui, en évoluant, est devenu l'homme. A mesure que l'homme devient moins dépendant de ses armes naturelles et qu'il apprend à soumettre à sa volonté les forces extérieures de l'univers, il perd les marques de la brute.

Toute l'histoire de l'homme autant qu'elle nous est connue, n'a été qu'un progrès continu, dont toutes les étapes ont été marquées par des découvertes importantes.

E. Rignano. — *Origine et nature mnémonique des tendances affectives.*

On a pu suivre dans les analyses des années précédentes de cette revue l'établissement des principes de la conception de Rignano sur

la fonction mnémonique, si l'on peut dire, considérée comme essentielle pour l'intelligibilité des phénomènes bio-psychologiques. On a pu voir aussi déjà quelques-unes des remarquables conséquences qu'il en tire. Dans cette étude ce sont les tendances affectives elles-mêmes, manifestations « finalistes » plus que toutes, que nous voyons sortir également de la propriété mnémonique de la substance vivante, et par suite, en dernière analyse, de la faculté « d'accumulation spécifique » qui appartiendrait exclusivement à l'énergie nerveuse, base de la vie.

Propriété mnémonique — faculté « d'accumulation spécifique » — qui manquant au monde inorganique le laisse à la merci des seules forces « a tergo » et le prive de tout aspect finaliste et dont au contraire la présence dans le monde organique fait de la vie comme un monde à part, qu'en ce qu'il a de précisément plus essentiel les seules lois physico-chimiques, entendues au sens étroit qu'on leur donne aujourd'hui se montrent tout à fait incapables d'expliquer.

W. Herz. — *Les périodes glaciaires.*

Sommaire et critique des principales hypothèses relatives à l'explication des périodes glaciaires. L'auteur penche vers l'explication par les causes astronomiques (variation de l'inclinaison sur l'écliptique, déplacement du pôle d'inertie, etc.)

G. Castelnuovo. — *Le principe de relativité et les phénomènes optiques.*

1° Le principe de relativité, dans sa forme vague, n'est démenti par aucun fait, et correspond à un besoin de notre esprit.

2° Dans l'étude des phénomènes optiques, le dit principe fut précisé par Einstein en admettant que ces phénomènes y satisfont lorsqu'on envisage seulement les corps matériels participant à l'expérience et l'on fait abstraction de l'éther considéré comme une conception sans réalité.

3° En ce qui concerne la vitesse de propagation de la lumière dans le vide, on peut émettre différentes hypothèses en harmonie avec le principe de relativité. Les plus plausibles sont : l'hypothèse balistique, d'après laquelle la vitesse de la lumière se compose (au sens de Galilée) avec la vitesse de la source lumineuse et de l'observateur; l'hypothèse d'Einstein, d'après laquelle la vitesse de la lumière est une constante universelle, indépendante du mouvement de la source ou de l'observateur. La première hypothèse est en accord avec la cinématique classique, mais ne paraît pas confirmée par les faits; la seconde est incompatible avec la dite cinématique, mais les conséquences qui en découlent semblent s'accorder avec l'expérience.

4° L'hypothèse d'Einstein nous oblige à modifier profondément nos idées sur les longueurs, les temps, la simultanéité et à établir une cinématique plus complexe que la cinématique usuelle; cette dernière ne paraît vraie qu'en première approximation et pour des vitesses petites relativement à la vitesse de la lumière. M. C. se demande en

conclusion si après nous être débarrassés de la conception d'un éther indéformable qui nous amène à envisager l'espace absolu, nous ne pourrions encore dépasser le point de vue d'Einstein qui conserve la constante universelle de la vitesse de la lumière, en la remplaçant par une valeur ayant le caractère d'une moyenne : les caractères de l'éther varieraient en fonction du temps et de l'espace, et les lois de l'optique et de l'électromagnétisme ne seraient que la traduction d'une régularité statistique, comme les lois des gaz dans la théorie cinétique.

Puiseux. — *La place du soleil parmi les étoiles.*

A quelles étoiles s'apparente notre soleil? Est-il en voie d'échauffement ou de refroidissement? L'auteur met au point les diverses réponses contemporaines à ces questions et conclut en nous mettant en garde contre la tendance à regarder le soleil et les étoiles chacun comme des systèmes isolés, alors qu'ils sont vraisemblablement fonction d'un milieu autremement vaste qui explique leur état et leur analogie.

Enriquès. — *Les nombres et l'infini.*

Résumé des théories de l'auteur sur l'origine du nombre cardinal et du nombre ordinal, théories qui se présentent comme la synthèse des travaux récents sur la question (Peano, Padoa, etc.). Mise au point ensuite des travaux actuels sur l'infini (Cantor, Bernstein, Peano, etc.), les puissances des classes infinies, le principe d'induction et les nombres transfinis.

S. Arrhenius. — *Sur l'origine du culte des astres.*

Il convient d'attirer particulièrement l'attention sur le fait que, comme la religion la plus ancienne est née des tentatives faites pour agir sur la nature environnante d'une façon favorable pour les hommes, de même le culte des astres, qui a pris tant de développement, est né du besoin de mesurer le temps; en mesurant le temps, on pouvait faire des calculs relatifs à l'avenir et prédire la venue des diverses saisons.

F. Fisher. — *Théorie de l'intérêt fondée sur l'impatience.*

Le taux d'intérêt représente le taux d'impatience reconnu sur le marché, comme étant déterminé par l'offre et la demande des revenus actuels et futurs. Ceux qui ayant un taux d'impatience élevé cherchent à acquérir plus de revenu présent aux dépens du revenu futur, tendent à faire monter le taux d'intérêts. Ce sont les emprunteurs, les prodigues, les vendeurs de propriétés rapportant un revenu immédiat, telles qu'obligations et actions. D'un autre côté, ceux qui ayant un taux d'impatience plus élevé, cherchent à acquérir plus de revenu futur aux dépens du revenu présent, tendent à abaisser le taux d'intérêt. Ce sont les prêteurs, les gens économes faisant des placements.

W. Ostwald. — *La volonté et sa base physique.*

La volonté est considérée comme la manifestation dans les organismes de la loi de dissipation de l'énergie (principe de Carnot), deuxième proposition fondamentale de l'Energétique.

Depuis les processus du monde astral qui se présentent déjà comme dissipatifs, jusqu'aux manifestations les plus supérieures de la culture humaine, qu'on peut décrire comme une tendance à éviter le gaspillage de l'énergie, partout nous retrouvons la vérification de la deuxième proposition fondamentale dont l'utilisation en vue de l'explication de tous les phénomènes de l'Univers doit être considérée de nos jours comme la tâche la plus importante et la plus capitale de la philosophie. Cette définition est d'autant plus justifiée que nous sommes déjà en pleine possession des principes abstraits, tandis que tout, ou à peu près, est encore à faire en ce qui concerne leur application et leur réalisation pratiques.

Ch. S. Sherrington. — *Le rôle de l'inhibition réflexe.*

L'inhibition réflexe remplit évidemment plusieurs fonctions différentes ayant toutes pour but de coordonner comme il convient l'ordonnancement nerveux du système musculaire.

Dans toutes ses fonctions nous voyons l'inhibition se comporter comme l'associé, la contre-partie et le contre-poids de l'excitation.

Dans tous les cas, l'inhibition est un facteur de l'intégration du mécanisme animal en un tout unique et cohérent et, comme l'excitation, c'est une des cordes essentielles dans cette harmonie qu'est le fonctionnement de l'organisme.

E. S. Russell. — *Le vitalisme.*

Du point de vue strict de la science, toute théorie concernant la méthode à employer en biologie est une théorie vitaliste si elle affirme l'indépendance et le caractère unique des lois de la biologie, toute indépendance à l'égard des sciences physiques avec celles qu'on peut appeler mécanistes.

On peut être partisan du néo-vitalisme ou de la théorie mécaniste; on ne peut pas être partisan de l'un et de l'autre.

Mais il semble qu'une troisième attitude soit possible. On peut accorder la validité universelle des lois physiques et chimiques et pourtant estimer que les lois biologiques ne sauraient être estimées à leur niveau, admettre le déterminisme physico-chimique de la vie, ce n'est pas admettre que les lois physico-chimiques suffisent à expliquer la vie. On peut concevoir toute activité vitale comme ramenée à une combinaison particulière dans l'espace et dans le temps de processus dont chacun soit expliquable par des lois physiques et chimiques; mais il ne s'ensuit pas que cette combinaison de processus soit elle-même expliquée par les lois qui expliquent chacun d'entre eux. Or c'est précisément cette combinaison particulière qui transforme un complexus de réactions physiques et chimiques en l'activité d'un organisme vivant.

F. Enriques. — *Le problème de la réalité.*

P. Langevin. — *L'évolution de l'espace et du temps.*

H. Poincaré. — *L'évolution des lois.*

Ces articles reproduisant des conférences faites au Congrès de

philosophie de Bologne (avril 1911) ont été déjà analysés dans le compte rendu de ce congrès qui a paru dans la Revue de juillet 1911.

S. P. Marchi. — *Nouvelle théorie sur les causes de l'ère glaciaire.*

Il est certain que dans la préparation des grandes expansions glaciaires de l'Europe et de l'Amérique septentrionale est intervenue une longue série d'étés troubles et pluvieux, courts et moins chauds, qui se suivirent sans cesse pendant certains groupes d'années. Il suffirait de dire que les ères glaciaires ont été préparées par des périodes de temps cyclonique en Europe et en Amérique, parce que ce sont les dépressions barométriques qui pendant l'été amènent une température plus douce, un ciel couvert, une plus grande pluviosité en bas, des chutes de neige plus abondantes dans la haute montagne. Avec cela le problème glaciaire peut être considéré comme résolu dans les limites dans lesquelles nous sommes trop souvent condamnés à expliquer les phénomènes et les caprices du temps actuel.

G. Celoria. — *L'œuvre de Giovanni Schiaparelli.*

Il y avait dans l'esprit de Schiaparelli deux tendances bien distinctes et toujours vives. L'une le portait à la recherche des faits astronomiques et naturels les plus complexes, l'autre, à la recherche dans l'antiquité des origines les plus reculées de la science astronomique. Travaux astronomiques et recherches historiques sur l'astronomie s'entremêlèrent continuellement dans ses méditations; il sut toujours s'appliquer aux uns et aux autres en même temps et avec succès.

L'esprit de Schiaparelli était très vaste. Non seulement il s'occupa de l'astronomie prise dans sa signification la plus large, mais il sut encore appliquer son intelligence souveraine à de nombreux autres champs différents du savoir humain et cela avec des résultats toujours efficaces.

A. Meillet. — *Différenciation et unification dans les langues.*

Quelles qu'elles soient, les différenciations tendent à rendre la langue intelligible seulement à des groupes sociaux de plus en plus étroits. Elles vont ainsi contre l'objet du langage qui est de faciliter les relations entre les hommes. Quand il ne se produit pas de réaction, la différenciation aboutit à des résultats tels que l'utilité du langage est singulièrement diminuée.

Pareille situation est instable, il y est mis fin de deux manières : par extension d'une langue nouvelle et par substitution d'une langue commune à des parlers de même famille.

Totale ou partielle l'unité linguistique qui se constitue par ces actions diverses n'exprime pas une unité d'origine des populations qui parlent la langue désormais unifiée; elle traduit l'existence de rapports sociaux importants ayant existé à un certain moment, le sentiment d'une unité de civilisation.

Après avoir longtemps cherché de tous côtés le développement naturel du langage, les linguistes ont fini par reconnaître qu'on ne

l'observe exactement nulle part et que toutes les langues connues, populaires ou savantes, trahissent la préoccupation d'un mieux dire qui partout a conduit les sujets parlants à emprunter le langage de ceux qui sont censés parler mieux. Chaque différenciation est tôt ou tard, et parfois immédiatement suivie d'une réaction qui tend à rétablir ou à instaurer l'unité de la langue là où il y a unité de civilisation.

S. Perozzi. — *Le socialisme juridique.*

Des prévisions sur le socialisme juridique sont faciles à formuler. Des droits naturels socialistes, ceux-là seuls pourront passer dans le droit positif par qui la personnalité ne se sentira pas menacée, c'est-à-dire ceux dont la réalisation pourra comporter des sacrifices de biens mais n'exige pas des sacrifices d'énergies individuelles. Il n'a en vue présentement qu'un développement ultérieur des finances démocratiques, c'est-à-dire une augmentation des impôts à la charge de ceux qui ont plus, au profit de ceux qui ont moins. Les riches et les hommes dans une situation aisée sont doués dans notre société d'une telle faculté d'acquérir la richesse qu'ils peuvent se payer largement la satisfaction de ces sentiments qui, comme je l'ai dit, se sont agglomérés en grand nombre autour du socialisme proprement dit et ont pris son nom. En résumé nous pouvons, en faisant usage de cette dénomination courante, dire que l'individualisme pourra se permettre de faire encore du socialisme.

Mais il n'ira pas plus loin : ceux qui apprécient comme un grand bienfaiteur le fait que l'homme possède communément un très profond sentiment de sa personnalité et un sentiment bien moins vif de sociabilité peuvent dormir tranquilles sur le sort de notre société. Elle est solidement défendue de tous les rêves d'égalité économique par sa civilisation et par l'orgueil de cette civilisation.

N. Herz. — *Conception philosophique et analyse mathématique dans l'observation de l'Univers.*

« Où est à établir la limite dans laquelle on peut et on doit employer les mathématiques et où peut-on les regarder comme superflues », dans l'observation et la représentation de l'Univers? Voilà la question à laquelle l'article essaye de répondre. Pour cela l'auteur montre d'abord que toutes les sciences cherchent à *expliquer*, aucune n'étant purement descriptive. L'explication n'est satisfaisante que là où une conception philosophique se traduit par une représentation mathématique des lois qu'elle conduit à formuler et permet ainsi la vérification par le calcul. L'astronomie et la physique (nombreux exemples) sont à ce stade. Le calcul, la représentation mathémathique ne sont possibles que là où la continuité des phénomènes, au moins dans une certaine mesure, permet la détermination des grandeurs extensives et de leurs rapports. C'est la raison de l'avancement actuel des sciences astronomiques et physiques, du retard de la biologie.

P. K. v. Engelmeyer. — *Valeur heurologique de l'invention technique.*

L'article relève d'abord l'analogie profonde qu'il y a, d'après l'auteur, entre l'invention technique et l'invention artistique. Toutes deux renferment des éléments spontanés (intuition) des éléments non spontanés (méthodes d'exécution, etc.). Mais ces seconds sont absolument clairs dans l'invention technique et les premiers le sont beaucoup plus.

Il conclut :

« L'heurologiste de l'avenir ne se sentira sur un terrain solide que dans la mesure où il se consacrera à l'étude de la création technique. Rigueur scientifique, clarté des principes, distinction facile des facteurs, évidence des phénomènes, tout cela contribuera à relever son courage et à lui procurer des éléments nouveaux et inattaquables en vue de l'élaboration d'une heurologie générale. Si plus tard il se tourne de nouveau vers l'artiste, il retrouvera facilement dans cette variété de création si confuse et embryonnaire qu'elle soit, les mêmes facteurs qu'il a déjà découverts chez l'inventeur. Nous ne voulons pas dire par là que le sublime, le touchant, le beau doivent être éliminés de l'art. Loin de nous cette intention triviale : après comme avant l'art restera dans la possession illimitée du beau comme la technique dans celle de l'utile.

En maintenant entre les tendances fondamentales de l'art et celles de la technique une distinction aussi tranchée, on verra celle-ci s'accentuer encore du fait que le processus de la création, l'élaboration de l'œuvre conformément à l'intention sont partout les mêmes. D'aucuns verront dans cette proposition un paradoxe; mais l'heurologiste de l'avenir en fera le point de départ de ses recherches. »

R. Pearl. — *Idées et méthodes biométriques en biologie.*

Le vrai but de la biométrie est la « quantification » générale de la biologie : son point de vue fondamental est que sans une étude des relations quantitatives des phénomènes biologiques, au sens le plus large, il est impossible d'arriver à une connaissance entière et adéquate de ces phénomènes. La biométrie nous fournit une extension utile et étendue de la méthode descriptive. Sa future utilité en biologie dépend du degré où l'on reconnaîtra clairement deux points. Le premier, c'est que d'un côté les méthodes biométriques sont dans leur essence des méthodes de recherche purement descriptives; et le second c'est que pour employer utilement ces méthodes, il est nécessaire d'employer autant « d'intelligence biologique » générale en ce qui concerne la signification du problème biologique dont on s'occupe, la validité biologique des suppositions faites, en appliquant les méthodes mathématiques au problème, et l'applicabilité des méthodes particulières employées au problème particulier étudié, qu'il serait nécessaire d'en employer dans n'importe quelles recherches, par n'importe quelle méthode.

G. Bruni. — *L'œuvre de G. H. Van t'Hoff.*

Ce n'est certes pas faire injure aux physico-chimistes, même les

plus illustres de sa génération que de dire que Van t'Hoff les dépassait tous d'une demi-hauteur. Pour trouver des hommes dont la valeur soit comparable à la sienne il faut remonter bien plus loin en arrière, au temps où la différenciation entre chimistes et physiciens n'était pas encore bien accentuée, au temps des Bunsen, des Faraday des Gay-Lussac.

Des quatre grands sujets qu'il a traités chacun eût suffi à la gloire d'un grand chimiste. Deux d'entre eux, la stéréo-chimie et la théorie des solutions, sont parmi les plus grands corps de doctrine de la science universelle, et un seul suffirait à assurer à son fondateur une place parmi les plus grands. Les deux autres sont : le principe de l'équilibre chimique et les dépôts géologiques des sels. Ainsi sa gloire au lieu de faiblir ne pourra-t-elle que grandir, attendu qu'elle tient, non aux exceptionnelles qualités extérieures de l'homme, mais à la grandeur de l'œuvre accomplie.

G. Milhaud. — *Cournot et le pragmatisme scientifique contemporain.*

Si le langage de Cournot est bien fait pour fournir un certain pragmatisme des arguments sérieux, si nous le voyons insister fréquemment sur les conditions d'ordre et de fécondité donnant seules leur valeur aux idées, sauf de très rares exceptions (comme la substance et l'atome, qui ne répondent pour lui qu'à des besoins tout subjectifs de la pensée), Cournot fait toujours effort pour dépasser le pragmatisme, pour chercher dans l'ordre même, dans l'harmonie des idées, dans leur fécondité des raisons d'affirmer une réalité objective sans laquelle ces heureuses connexions ne seraient pas explicables. Il peut nous arriver parfois de le trouver trop réaliste, trop près d'un pythagorisme scientifique qui ne différerait de l'ancien qu'en ce qu'il exclurait l'absolu, mais pourtant, dans le sens même de ce réalisme, la lecture de ses livres peut nous faire beaucoup de bien.

E. Rignano. — *De l'attention.*

Ceci n'est que la première partie d'une étude sur l'attention. M. Rignano nous en promet une seconde sur les effets de l'attention.

L'article se divise en deux sections. Dans la première M. Rignano explique à grands traits la nature intime de contraste affectif propre à l'attention. Il combat à ce sujet la définition que Ribot donne de cette dernière « monoïdéisme relatif » à laquelle il oppose celle-ci : « un état de double affectivité en contraste ». Il repousse aussi par suite la théorie motrice du même auteur et ne croit pas que les mouvements périphériques qui accompagnent l'attention en sont les conditions nécessaires, les éléments constitutifs, les facteurs indispensables.

Il se rallie aux théories de l'origine centrale qu'on trouve chez J. Sully, chez Vaschide et Meunier. Dans la seconde partie de l'article, M. Rignano étudie en quoi consiste cette « unité de conscience » que tant d'auteurs ont signalée comme une des caractéristiques fondamentales de l'attention.

L'état d'attention est une condition suffisante mais non nécessaire de la conscience. La seule condition nécessaire et suffisante en même temps est la présence d'une tendance affective quelconque sans qu'il importe du reste que celle-ci se trouve en état de suspension ou de complète réalisation.

Enfin, la tendance affective primaire constituant l'état d'attention dirigée vers un objet donné ne s'oppose pas au passage des sensations qui ne nous intéressent pas à ce moment. Elle ne fait simplement que s'opposer à la tendance affective que ces sensations tendraient à éveiller. Et l'accès d'une impression dans la conscience ne consiste que dans l'évocation, provoquée par le stimulus, d'une tendance affective quelconque relative à l'objet qu'il représente. Si cette évocation a lieu, le stimulus entre dans la conscience, sinon, le stimulus, tout en pénétrant physiologiquement au même point qu'auparavant ne parvient pas à entrer dans la conscience. Il demeure inconscient.

R. Hoernes. — *La signification de la Paléontologie pour l'histoire de la terre.*

L'article montre dans quelle large mesure les recherches paléontologiques peuvent être utilisées par la géologie.

L'histoire de la terre est essentiellement l'histoire de la vie sur la terre. La *biosphère* dépend de procès géologiques et dans son évolution se reflètent les modifications variées dont la planète est le théâtre. C'est seulement par un travail commun poursuivi de concert, que la géologie et la paléontologie détermineront toujours plus complètement et précisément les traits de l'histoire et de l'évolution de la terre et de la vie, que l'actif labeur de tant de chercheurs a déjà signalé à leur base.

L. Suali. — *Existe-t-il une philologie indienne.*

L'étude des littératures pâli et prâcrite s'impose comme une nécessité inéluctable à tout savant sérieux qui s'occupe seulement de sanscrit.

On pouvait parler d'une philologie purement sanscrite dans la première moitié du siècle dernier; aujourd'hui après plus d'une cinquantaine d'années de recherches, de travail, de découvertes dans les littératures pâli et prâcrite, parler encore de philologie sanscrite et non de philologie indienne, serait un véritable non-sens.

A. Fowler. — *L'unité chimique du monde.*

Sans doute, les recherches spectroscopiques sur les corps célestes nous réservent des découvertes nombreuses et merveilleuses, mais on ne saurait s'attendre à ce qu'elles conduisent à une plus grande généralisation que celle qui conduit si nettement à l'identité chimique de la matière avec laquelle sont édifiés les corps innombrables et si divers dont l'univers visible est composé.

W. Nernst. — *Sur quelques nouveaux problèmes de la théorie de la chaleur.*

L'examen d'un assez grand nombre d'équilibres dans les gaz a

permis de reconnaître un rapport entre ces équilibres et le développement de chaleur que nécessite leur production. L'existence de ces rapports a été soupçonnée depuis longtemps, et les deux thermo-chimistes, Julius Thomsen à Copenhague et Berthelot à Paris se rangeaient à ce point de vue. Mais ces deux savants finirent aussi par reconnaître qu'il était impossible d'admettre une équivalence entre énergie chimique et développement de chaleur, ce qui était pourtant le corollaire le plus naturel des rapports en question. L'auteur a été frappé de ce fait que dans certaines réactions gazéiformes, l'équilibre pouvait d'après des formules très simples être calculés, approximativement du moins, d'après le développement de chaleur, et que les rapports dont il s'agit apparaissaient toutes les fois qu'on mettait en parallèle des équilibres analogues quant au nombre des groupes moléculaires réagissants et naissants.

Ces rapports ne pouvant être déduits ni de la première ni de la deuxième proposition de la thermodynamique, N. a soupçonné qu'il devait exister encore une troisième proposition, d'une nature tout à fait générale et dont découlaient aussi, entre autres, les régularités mentionnées plus haut, et il croit avoir trouvé cette proposition.

Appliquée à une réaction chimique, la *première* proposition de la thermodynamique signifie que la modification d'énergie qui accompagne cette réaction dépend exclusivement de l'état initial et de l'état final (et nous nous représenterons ces deux états de la façon la plus simple, c'est-à-dire comme correspondant à des températures égales) et ne change d'ailleurs qu'avec la température.

Pour le même cas, la deuxième proposition fondamentale signifie que si l'état initial et l'état final sont caractérisés par des températures égales, la réaction en question est capable si on l'exploite jusqu'au bout de fournir une quantité tout à fait déterminée de travail extérieur (qu'on appelle aussi « changement de l'énergie libre »), laquelle quantité dépend par conséquent, à son tour, de l'état initial et de l'état final.

On peut alors montrer sans introduire une nouvelle hypothèse que les deux grandeurs définies plus haut (changement d'énergie U et travail extérieur maximum A) sont reliées entre elles et avec la température absolue T par une équation différentielle ayant la forme suivante :

$$A - U = T\, tga.$$

Planck en poursuivant la théorie de la radiation est arrivé à établir le même théorème et l'a étudié dans ses rapports avec la fonction de l'entropie.

Cette troisième loi générale de la thermodynamique se relie ainsi à l'hypothèse et à la règle de « quantes » de Planck et devient susceptible d'une interprétation atomistique et moléculaire en harmonie avec les interprétations atomistiques des deux autres lois.

J. P. Boissoudy. — *Le problème de la constitution de l'atome.*

L'auteur arrive dans cette étude à une conception assez différente de celle généralement admise; il représente l'atome non plus comme un système d'ordre simplement physique ou géométrique, mais comme une sorte d'organisme soumis à certaines lois générales d'évolution. Cet organisme correspondant à un type d'individualité très nettement défini et procédant, suivant toute apparence, d'un type d'individualité immédiatement antérieur serait formé d'un certain nombre de segments primitivement identiques, étroitement unis et disposés en une ou plusieurs séries linéaires. Il évoluerait, comme toute colonie animale en s'individualisant et en se différenciant de plus en plus; il présenterait notamment une région différenciée et conductrice dont le développement synthétiserait en quelque sorte son développement intégral, qui contiendrait ses éléments spécialisés en vue de l'émission et de l'absorption, c'est-à-dire, ses éléments les plus élevés, qui fonctionnerait comme une sorte de tête pourvue d'appendices sensoriels.

A. Rey.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Ferdinand Buisson. — La foi laïque. Paris, Hachette, 1912.

Il advient à M. Buisson une mésaventure qui est très commune, mais qui reste toujours fort instructive. Apôtre sincère de la foi laïque, ouvrier de la première heure, il a encouru d'abord la colère des uns pour avoir voulu la neutralité religieuse dans l'école, et se voit aujourd'hui suspecté, sinon renié par les autres, pour n'accepter point le monopole de l'enseignement primaire. Après que ses adversaires lui ont reproché sa hardiesse, ses partisans d'hier accusent sa timidité. C'est la logique ordinaire des partis de passer toute mesure. Le présent volume est formé d'extraits de discours et d'écrits qui nous mènent de 1878 à 1911 ; M. Raymond Poincaré y a joint une préface. Je n'ai pas à faire ici le procès de nos lois scolaires, ni à discuter les conditions de ce problème pédagogique où l'on se débat si vainement. Qu'on me permette de dire, toutefois, que ce problème a été mal posé et que les difficultés actuelles viennent surtout de ce qu'on a tenté d'imposer des programmes qui dépassent trop souvent la compréhension des enfants et rendent par suite inefficace le zèle des maîtres. Écriture et lecture, calcul, notions de géographie, dessin, exercices manuels, tel est le cadre modeste où l'école devrait se tenir. Il en faudrait bannir tout ce qui s'appelle instruction morale et histoire. Point de leçons morales qui n'impliquent une doctrine et ne violent par conséquent la neutralité religieuse ou philosophique; point de leçons d'histoire qui ne risquent d'être tendancieuses et d'offenser la vérité. Déchargeons donc nos classes primaires de ce poids incommode, et j'ajouterai, de toutes connaissances superflues, pour nous tenir à un programme simple et vraiment pratique. M. Buisson ne veut pas du monopole, avec combien de raison ! Auguste Comte ne voulait même pas d'écoles dirigées par l'État. Un État de philosophes, ai-je écrit ailleurs de mon côté, serait une confusion ; une philosophie d'État ne saurait être qu'une borne.

L. Arréat.

Dr Surbled. — Physiologie de l'esprit, in-8°, Paris, Maloine, 272 p.

L'auteur s'excuse d'entrer dans une voie où beaucoup d'autres avant lui ont échoué plus ou moins. A son avis, leur échec s'explique facilement. « N'avaient-ils pas la prétention d'éliminer l'*esprit* d'une physiologie qui lui était consacrée, d'expliquer tous les actes psychiques par

le jeu des neurones corticaux ou par le mécanisme cérébral? » L'auteur se propose d'écrire une physiologie de l'esprit où la psychologie ne soit pas moins interrogée et écoutée que la neurologie?

Après cette déclaration, comment se fait-il que dans un livre de 300 pages environ, il n'y en ait guère qu'une cinquantaine consacrée à la psychologie pure? Ce sont les chapitres XV à XVIII. Ils ont pour titres : Le sens commun « l'estimative », c'est-à-dire une faculté spéciale de connaissance, qui guide l'animal et est apparentée à l'instinct, l'imagination et la mémoire, les facultés supérieures. La contradiction s'explique si l'on considère les sujets traités dans le reste du livre l'animisme et le vitalisme, l'opinion matérialiste, les opinions de Claude Bernard, la physique cérébrale, les centres corticaux de Grasset (4 chapitres), le problème cérébral et les localisations.

En somme, déduction faite de ces pages consacrées à des hypothèses métaphysiques, non psychologiques, et à des questions d'anatomie et de physiologie très utiles pour la psychologie, mais qui (comme l'auteur le dit lui-même ne sont pas elle), il se trouve que ce livre est fort maigre comme psychologie, comparé aux nombreux traités contemporains dont le Dr Surbled ne paraît pas tenir compte. A la vérité, ils s'en tiennent à l'étude des phénomènes psychiques qui est leur objet exclusif, mais, dans ces limites, ils s'efforcent d'être détaillés et complets. Les préoccupations de notre auteur ne sont pas celles d'une étude rigoureusement scientifique. Elles sont ailleurs. Il le déclare dans sa préface : « Ici, comme toujours, nous défendons l'arche sainte, ce spiritualisme toujours combattu et toujours renaissant qui est l'âme de la philosophie et de la science. »

Dr Joseph Bonhomme. — Les déséquilibrés insociables. Paris, Steinheil, 1911, in-8°, 147 p.

L'asile et la prison, alternativement, reçoivent des déséquilibrés, « instables » ou « demi-fous », dont il est difficile de fixer les traits morbides caractéristiques : les uns sont de bonne heure vagabonds ou délinquants, les autres simplement paresseux ou vicieux, alcooliques légèrement délirants. Certains ont, comme les imbéciles, beaucoup de mémoire et fort peu de jugement (p. 94); d'autres émettent des idées paradoxales ou se montrent séduits par les opinions extrêmes, révolutionnaires, anarchistes, jusqu'à se révolter contre l'autorité (p. 93). Tous sont de volonté très faible, parce qu'ils ont peu d'affectivité. Ce sont donc surtout des « polymorphes » au point de vue du caractère; cependant ils sont presque tous des » prédisposés » chez qui l'alcoolisme, l'excitation du milieu entraînent de l'ivresse délirante (p. 97); certains ont des hallucinations ou font des fugues; ils ressemblent à des « périodiques » par leurs alternatives d'excitation et de dépression.

La dégénérescence est manifeste dans la plupart des cas : ces déséquilibrés sont d'ordinaire fils d'alcooliques plus ou moins impulsifs, attirés par les grandes villes où leur instabilité et leur débilité trouve plus d'occasions de se manifester et où les mauvais exemples, la désintégration sociale peuvent avoir sur eux et leurs descendants (souvent illégitimes et abandonnés — p. 110) les effets les plus funestes (p. 103 et suiv.).

Il importe de préserver la société d'un tel mal; mieux vaut le prévenir que le réprimer. On a dit tout ce qu'il y avait à dire des méfaits de la prison, funeste surtout aux déséquilibrés et aux débiles (p. 121); les mesures de rigueur sont barbares et inefficaces (p. 46). Mais l'asile ordinaire, malgré ses avantages, a l'inconvénient grave de rendre facile l'évasion et d'accoutumer les déséquilibrés, que le travail régulier améliorerait, à vivre en simples parasites (p. 124). Il faudrait donc recourir à un traitement spécial dans des asiles ou quartiers spéciaux (p. 131-134). Nous avons trop insisté ailleurs (Criminalité) sur la nécessité de la rééducation des adolescents délinquants ou criminels, de leur régénération par le travail bien organisé, par l'apprentissage et l'exercice d'un métier, pour ne pas regretter que l'auteur n'ait pas donné plus d'ampleur à son étude, en ce qui concerne l'organisation des quartiers pour « instables » à rendre de plus en plus sociables. La section des aliénés difficiles, à Villejuif, est sans doute un commencement de réalisation de nos desseins, et montre que cette réalisation est possible, avantageuse, même au point de vue pécuniaire; mais pourquoi ne pas prendre l'*instable* dès l'enfance ou l'adolescence, sans le confondre à aucun moment avec l'aliéné ou le délinquant pour en faire dans des *écoles spéciales*, peu à peu, l'être sociable qu'il peut devenir? G.-L. Duprat.

W. B. Pillsbury. — The essentials of psychology. New-York, Macmillan, 1911, in-18, 362 p.

Cet ouvrage n'est rien de plus qu'un manuel très élémentaire de psychologie; mais le caractère positif de l'enseignement auquel il vise est bien marqué : il suffira de signaler à la fin de chaque chapitre une liste d'*expériences* très simples, à faire pour se convaincre de la valeur des indications données dans les pages précédentes [par exemple : déterminer une aire thermique (n° 101), prononcer un mot pour provoquer une réaction verbale; répéter l'expérience vingt fois et noter les rapports entre les termes ainsi associés (p. 154); mouvoir le doigt en cercle et se demander si on a une image visuelle du mouvement effectué, ou un simple concept de mouvement (p. 185); apprendre à un chien à demander sa nourriture et voir ce que devient l'habitude chez les petits (p. 257); essayer de fermer l'œil droit sans fermer l'œil gauche et faire attention d'un œil seulement; essayer l'écriture en miroir (p. 313-314)].

Quant à la doctrine de l'auteur — si du moins il y a encore en psychologie positive des doctrines opposées, — elle est celle de la plupart des psychologues américains de notre époque : étroite connexion des faits biologiques et psychiques (p. 16 suiv.); *moi* concret (opposé à la conception d'un *sujet* commun à tous les états de conscience p. 343 et 357), constitué en partie par l'accumulation d'habitudes (p. 347), par l'expérience individuelle organisée, simplifiée et continue (p. 348-350), mais pouvant être troublé, dissocié, en tant que synthèse d'expériences (p. 353) et produit de la vie sociale (p. 356); — *instinct* dû à l'hérédité des connexions psycho-motrices permettant l'adaptation individuelle, sociale ou spécifique (p. 244), pouvant se manifester par des sentiments tels que la peur (p. 245); — *émotion* expliquée comme réponse instinctive (p. 274) mais dépendant aussi d'une appréciation intellectuelle (p. 276); *volonté* considérée non comme une force, mais comme le produit de l'ensemble des dispositions d'un individu, comme « l'application au contrôle de l'action de toutes les influences qui servent à diriger l'attention, la perception et le cours des idées » (p. 309).

« Trois principes servent de base à toute explication psychologique » (p. 153) : 1° la sensation fournit toutes les qualités mentales; 2° l'ordre dans lequel les processus psychiques entrent dans la conscience ou en sont exclus dépend de la nature de l'individu plus que de celle des forces naturelles (la nature individuelle dépendant elle-même de l'expérience personnelle et de l'hérédité); 3° les expériences laissent dans le système nerveux une disposition à se reproduire quand l'occasion devient favorable. Il s'ensuit une psychologie un peu simpliste, mais très claire et particulièrement développée dans le chapitre de la perception (p. 156-187) qui comprend outre l'examen des diverses interprétations possibles des mêmes données sensorielles (p. 162) l'étude de la notion de la profondeur ou distance, due aux données musculaires (p. 169), de la perception du mouvement, de l'espace et du temps (p. 171-176). G.-L. Duprat.

F. Lagrange. — La fatigue et le repos. 1 vol., 357 p., Félix Alcan, 1912.

On éprouve une certaine impression de gêne à devoir critiquer un ouvrage dont l'auteur vient de disparaître, et dont les notes posthumes ont été rassemblées et publiées avec le soin pieux qu'y a mis M. F. de Grandmaison. Nous essayerons cependant de donner sur cette dernière œuvre de F. Lagrange quelques brèves indications.

L'étude de la fatigue demeure du domaine presque exclusif de la physiologie. Lors même que l'on étudie la fatigue intellectuelle, on néglige couramment la recherche de ses éléments psychologiques. Tout le monde est d'avis, cependant, qu'une sensation accompagne les

états progressifs de la fatigue et précède même de beaucoup l'état pathologique sur lequel ont porté de façon presque exclusive les recherches méthodiques. Dès le début de son travail, F. Lagrange met en lumière cette considération et cherche, sinon à définir, du moins à limiter son sujet en donnant à chaque élément caractéristique de la fatigue sa part dans l'ensemble des symptômes.

« Le diagnostic de fatigue vraie ou normale repose sur l'association constante des trois caractères indiqués au début de cette étude : 1° l'état d'impuissance des organes; 2° le malaise très spécial qui accompagne cet état; 3° l'excès de travail qui l'a provoqué. L'absence d'un seul de ces trois éléments de diagnostic suffit pour éliminer du cadre de la fatigue proprement dite, tous les autres états physiologiques ou morbides qui pourraient présenter avec elle quelques analogies (p. 6) ».

Or, malgré la délimitation si exacte de son sujet, F. Lagrange ne peut se dispenser — de façon très judicieuse, d'ailleurs — d'en appeler à la pathologie mentale pour expliquer l'élément psychologique de la fatigue, car, dit-il, « il n'est rien de plus capable de déprimer le physique et le moral que l'idée de l'amoindrissement de nous-mêmes » (p. 18). L'écart entre la fatigue apparente et la fatigue réelle donne précisément une mesure de la fatigue morbide.

L'inconvénient du point de vue exclusif de F. Lagrange — solidarité de tous les organes dans la fatigue — se retrouve à chaque page du livre où l'on voit sans cesse la confusion faite entre le travail physique et le travail intellectuel (p. 38).

Les exemples sont à peine utiles pour montrer qu'on ne saurait assimiler, dans l'état actuel de nos connaissances, le cerveau qui pense à un muscle qui se contracte, car les déchets de l'organisme que l'on peut analyser dans l'un et l'autre mouvement ne sont pas identiques.

Dans l'étude de la fatigue, F. Lagrange ne donne pas au point de vue psychologique l'ampleur de développement que laissait prévoir les débuts de son ouvrage. Cette partie de son travail est marquée, d'ailleurs, par une erreur assez grave. Il place la *coordination* automatique, ayant pour substratum automatique la moelle épinière, au-dessus de l'activité volontaire ayant son siège dans le cerveau. Et cela, en raison de la moins grande perfection automatique des actes où intervient la conscience. Or, le critérium du progrès n'est pas dans l'automatisme des fonctions, mais bien dans la conscience que l'individu a de ces fonctions.

D'autre part, ce travail manque de la précision scientifique. Les faits sont affirmés sans preuve, et sans références bibliographiques, d'où un certain doute à l'égard de leur valeur. C'est ainsi, par exemple, que Lagrange affirme, sans références, que des modifications se produisent dans le fonctionnement des organes des sens sous l'influence de la fatigue intellectuelle alors que tant de recherches expérimentales ont été tentées dans cette voie (Griesbach, Vannod, Wagner,

Blazek, Mentra, Schuyten, Graziani, etc.). La question méritait d'être discutée, car elle est loin d'être parvenue à sa solution.

La meilleure partie du travail de M. Lagrange est celle qui traite de la thérapeutique de la fatigue. Son point de vue de la dépendance des fonctions de tout l'organisme est ici des plus légitimes.

En somme cet ouvrage est surtout une œuvre destinée au grand public. Des images, souvent heureuses, y remplacent la précision scientifique. Si cette méthode d'exposition présente des inconvénients, ils se trouvent compensés par les services rendus à ceux qui cherchent des résultats immédiats. Le psychologue et le physiologiste rectifieront ce que l'image peut avoir d'imparfait, et ils auront en échange, par ce livre, une vue d'ensemble sur la question de la fatigue, qui ne manque ni d'intérêt, ni d'attrait. J.-M. LAHY.

Drs Aug. Ley et Paul Menzerath. — L'ÉTUDE EXPÉRIMENTALE DE L'ASSOCIATION DES IDÉES DANS LES MALADIES MENTALES. Gand, Van der Haeghen, 1911, in-8°, 200 p.

Ce n'est pas sans appréhension que nous voyons tirer certaines conclusions d'expériences, même très nombreuses, sur ce que l'on est convenu d'appeler « l'association des idées » et qui mériterait simplement, ici du moins, le titre de *réaction verbale* à *excitation verbale*. A-t-on, en effet, le droit d'interpréter cette réaction comme la manifestation d'un lien intellectuel existant effectivement entre les idées ou images dont les mots sont les symboles? Nous en doutons, et les auteurs du présent mémoire ont d'ailleurs eu le mérite de ramener souvent « l'association » aux effets de l'assonance, du verbalisme courant, des habitudes non de pensée, mais de psittacisme; leur critique n'en est pas moins insuffisante : l'introspection, à laquelle ils ont eu recours quand elle a été possible, — (et elle ne l'est pas dans tous les cas, surtout avec les déments et les hystériques (p. 174), — fournit des données souvent suspectes, dans lesquelles abondent les explications « trouvées après coup ». Le principal mérite de ce travail à nos yeux est de montrer que les *réactions verbales* provoquées par un mot inducteur (vu plutôt qu'entendu), trahissent fréquemment le *complexus* affectif, mélange d'idées, de sentiments, de préoccupations, souvent appelé par nous « idée fixe », que les délirants, les neurasthéniques, ou bien laissent diriger leur pensée ou leur conduite, ou bien s'efforcent de cacher et répriment sans succès durable ou complet.

Or dans la *démence précoce*, les réactions verbales ne décèlent pas un tel état affectif; si les malades semblent portés à l'assonance, à la stéréotypie verbale, parfois aux néologismes (p. 40-41, 70, 76), ils paraissent n'avoir que fort peu d'émotivité et d'affectivité même subconsciente. — Au contraire les complexus, érotiques ou autres, sont nombreux chez les malades atteints de *folie maniaque dépressive*

(p. 91-105) qui présentent eux aussi des assonances fréquentes, avec temps de réaction sensiblement accrus ou diminués.

Dans la *paralysie générale*, il n'y a pas plus d'affectivité que dans la démence précoce; les réactions se font plutôt par phrases que par mots (on connaît la loquacité de ces malades euphoriques); elles deviennent plus normales dans les périodes de rémissions (p. 186). — Chez les *hystériques*, on peut presque toujours chercher le « complexus », à point de départ érotique d'après Freud, derrière les réactions verbales (p. 171); une idée fixe se rapportant à l'accident cause de la maladie peut également être aperçue dans la névrose traumatique (p. 176); chez les neurasthéniques et les psychasthéniques, quelques réactions sont dues à une émotion passagère ou à des scrupules (qui allongent le temps de réaction — p. 168); enfin des complexus variables ont été observés chez les alcooliques et les toxicomanes (p. 139 et 156).

Nous croyons que de tels résultats, débarrassés de toute hypothèse sur « l'association des idées », peuvent guider les observateurs dans l'établissement des diagnostics. G. L. DUPRAT

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

J.-J. VAN BIERVLIET. — *L'Education de l'attention*. In-12, Paris, F. Alcan.

SIMMEL. — *Mélanges de philosophie relativiste*, trad. de l'allemand. In-8, Paris, F. Alcan.

WINDSTOSSER. — *Étude sur la « Théologie germanique »*. In-8, Paris, F. Alcan.

E. DE ROBERTY. — *Les concepts de la raison et les lois de l'univers*. In-12, Paris, F. Alcan.

J. BRIEU. — *La méthode générale et scientifique et la méthode rationaliste et théiste*. In-12, Paris, Sansot.

SEILLIÈRE. — *Schopenhauer*. Paris, In-12, Bloud.

Dr THULIÉ. — *La Mystique divine, diabolique et naturelle des théologiens*. In-8, Paris, Vigot.

DAUZAT. — *La Philosophie du langage*. In-12, Paris, Flammarion.

E. FAGUET. — *L'Initiation philosophique*. In-12, Paris, Hachette.

GAGNEBIN. — *La Philosophie de l'intuition*. In-8, Saint-Blaise.

ΙΩΑΝ ΖΕΡΒΟΝ. — Ἱστορία τῆς Ἰδέας. In-8, Γ. Φέξη, ἐν Ἀθηναῖς.

A. DÖRING. — *Grundlinien der Logik*. In-8, Leipzig, Meiner.

WUNDT. — *Ethik*, 4e Aufl. In-8, Encke, Stuttgart.

K. KRALL. — *Denkende Tiere*. In-8 (illustré), Leipzig, Engelmann.

SETH. — *English Philosophy and Schools of Philosophy*. In-8, London, Dent.

MOORE. — *Nietzsche*. In-12, Cambridge, Univ. Press.

COSENTINI. — *Sociologia*. In-8, Torino.

MONDOLFO. — *Il materialismo storico di F. Engels*. In-8, Formiggini, Modena.

ZNANIECKI. — *Humanizm i Poznanie*. In-8, Varsovie, i Glawni.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

IL Y A UNE BIOLOGIE GÉNÉRALE

Le mot *biologie* aurait suffit; mais on en a abusé, et il a fallu lui ajouter le qualificatif de *générale* pour distinguer des sciences purement descriptives, et qui se réduisent à des catalogues de faits bien observés, la science qui cherche « s'il y a quelque chose de commun à tous les phénomènes qui se passent chez les êtres vivants ». On s'est empressé d'ailleurs d'abuser de l'expression « Biologie générale » comme on avait abusé du mot Biologie. Et cela se comprend, car, d'un accord tacite, les hommes reconnaissent une hiérarchie des sciences. L'histoire naturelle a « monté en grade » quand elle est devenue « science naturelle »; une observation précise, faite dans le domaine de la zoologie, de la botanique, de la physiologie ou de la psychologie, perd son caractère anecdotique et prend un aspect plus imposant dès qu'on le catalogue sous la rubrique « Biologie générale ». Une telle rubrique existe dans la plupart des journaux savants. Je relève au hasard quelques-uns des titres des articles qu'elle abrite dans la *Revue scientifique* : « Sur la chlorophylle des grenouilles; Régénération du bec chez l'oie et le canard; Le sens des couleurs chez les poissons et les invertébrés; Respiration intestinale chez la Loche; etc., etc. ». Toutes ces études sont intéressantes pour le biologiste, en ce sens qu'il peut s'en servir, soit pour établir des lois générales, soit pour vérifier des lois déjà établies. Elles constituent donc des *documents* que l'on peut utiliser pour fonder la science de la vie, mais elles ont cela de commun avec toutes les observations bien faites dans le domaine de la zoologie ou de la botanique. Personne ne peut nier que tous les faits recueillis en histoire naturelle soient des matériaux pour servir à l'établissement de la Biologie; il est abusif de laisser croire que le recueil de ces faits anecdotiques *est la Biologie*. Sans cela le mot Biologie ferait double emploi avec l'expression

« Histoire naturelle » et n'en serait qu'une forme prétentieuse et pédante.

Un journal raconte qu'un bolide est tombé dans un champ, tel jour et à telle heure; c'est une anecdote; on la rapporte à Newton qui dit : « Les corps s'attirent »; voilà une loi générale. Le rôle du biologiste est de découvrir la loi générale dans le fait particulier.

Les lois ont des domaines plus ou moins étendus : l'une d'elles pourra s'appliquer à tous les mammifères, l'autre à tous les vertébrés, l'autre à tous les animaux, la dernière, enfin, aux animaux et aux végétaux sans distinction. Les groupes de la classification ne sont justifiés que par l'existenee des lois qui s'appliquent aux êtres compris dans chaque groupe, à l'exclusion des êtres qui appartiennent à des groupes différents. La Biologie générale recherche les lois qui s'appliquent à *tous* les êtres vivants de *tous* les groupes.

Képler avait découvert les lois du mouvement des planètes; des physiciens avaient étudié les lois de la chute des corps à la surface de la terre. Newton donna une loi synthétique, qui se vérifiait dans ces deux groupes de faits et dans beaucoup d'autres encore. Les lois vraiment générales s'appliquent à tout. La biologie générale recherche les lois qui s'appliquent à tous les êtres vivants et à eux seuls.

Mais alors, si les lois biologiques s'appliquent, par définition même, à tous les êtres vivants, il ne doit pas être impossible de les découvrir en faisant l'étude complète d'une espèce vivante choisie au hasard. La difficulté est, lorsqu'on étudie une espèce unique, de savoir distinguer ce qui est propre à l'espèce et ce qui appartient en commun à tous les êtres vivants. Le flair le plus subtil ne suffit pas; il faut comparer un grand nombre d'espèces, et les choisir aussi différentes que possible les unes des autres. Une particularité, que l'on a découverte chez la fougère de Fontainebleau, chez l'oursin, chez la salamandre terrestre et chez le ver de terre, *a des chances* d'être commune à tous les êtres vivants; on annonce donc que cette particularité est générale, mais on ne le fait que sous bénéfice d'inventaire. Il faudra vérifier ensuite que tous les êtres ne se divisent pas en deux groupes, dont l'un comprendrait les quatres espèces étudiées, et dont l'autre serait formé d'animaux et

de végétaux dans lesquels la prétendue loi générale ne s'appliquerait pas.

Pour entreprendre des recherches de biologie, il faut donc, d'abord, connaître un grand nombre de faits observés dans les parties les plus éloignées du domaine de la vie; sans cela on risquerait de perdre du temps à considérer comme générales des manifestations purement spécifiques. Et il faut avoir sans cesse présent à l'esprit, le souvenir de ce grand nombre de faits.

Cela posé, on a le droit de choisir ses exemples comme on l'entend. Une même loi se manifeste chez tous les êtres vivants, quand elle est vraiment une loi de biologie générale; mais elle est plus évidente dans tel cas particulier; *c'est en étudiant ce cas qu'on la découvrira.*

C'est dans le fait d'extraire une loi générale de la constatation d'un cas particulier que se manifeste l'invention propre du biologiste; sans doute, cette invention ne peut être réalisée que par un homme connaissant beaucoup de choses et de choses très variées dans le domaine des sciences naturelles; il faut aussi que cet homme se soit posé à l'avance un certain nombre de questions dont la solution intéresse le problème général de la vie; mais une certaine tournure d'esprit est encore plus indispensable : là où le naturaliste descripteur aura remarqué un détail qui le comble d'aise, le savant généralisateur cherchera au contraire à faire abstraction de tout ce qui paraît *spécifique*, et se demandera s'il n'est pas possible de raconter le fait observé dans un langage qui ne mentionne ni l'espèce étudiée ni les conditions particulières de l'observation. *Si cette narration est possible*, il y a présomption de loi. On cherche ensuite si cette loi s'applique à d'autres cas, et, enfin, si elle se vérifie partout et toujours; alors c'est vraiment une proposition générale, un *théorème de biologie.*

*
* *

Un exemple fera mieux comprendre la méthode indiquée dans ces phrases trop abstraites :

Sous les feuilles de la fougère de Fontainebleau, il se forme de petites excroissances d'où se détachent finalement de petits corpuscules à l'état de repos chimique (vie latente), et qu'on appelle

des spores. L'une de ces spores, germant sur la terre humide, dans des conditions favorables, donne naissance à une petite lame verte appliquée sur le sol et qu'on appelle un *prothalle*. Le prothalle n'a aucune ressemblance morphologique avec la fougère feuillée qui lui a donné naissance; on dirait, à première vue, une algue ou une hépatique. Dans ce prothalle apparaissent des éléments sexués, mâles et femelles; un anthérozoïde fécondant une oosphère donne naissance à un œuf, qui est le point de départ d'une nouvelle fougère feuillée semblable à celle qui a fourni la spore dont est issu le prothalle.

Le naturaliste descripteur s'attachera à étudier d'abord la morphologie des excroissances où se sont formées les spores sous la feuille de la fougère; il décrira les sporanges dans les sores et le mécanisme de la déhiscence des sporanges; puis il étudiera les conditions dans lesquelles germe la spore et fera l'anatomie du prothalle; dans ce prothalle il dessinera les archégones qui fournissent l'oosphère et les anthéridies qui donnent l'élément mâle, etc., etc. Tous ces détails l'empêcheront d'admirer dans sa simplicité la génération alternante de la fougère de Fontainebleau. Le généralisateur, au contraire, s'empressera de rechercher, soit dans sa mémoire, soit dans les traités spéciaux, si cette génération alternante se manifeste chez d'autres fougères différentes de la première; ayant constaté que cela a lieu, il s'attachera à la génération alternante des fougères, beaucoup plus qu'aux différences dans l'anatomie des sores et dans la structure des prothalles des différentes espèces, et il énoncera cette formule, spéciale au groupe des fougères, il est vrai, mais commune à toutes les espèces de fougère : Dans le groupe des fougères, la forme feuillée donne naissance par des spores, c'est-à-dire par génération asexuée, à une forme prothalle qui est sexuée, et qui, à son tour, par fécondation, donne naissance à un œuf qui est le point de départ d'une nouvelle forme feuillée.

Énoncée de cette manière, la formule précédente, commune à toutes les fougères, ne peut se généraliser aux autres groupes animaux et végétaux. Il est bien évident, par exemple, que l'espèce humaine ne fournit pas de spores qui donnent des prothalles en germant sur la terre humide. La génération alternante semble séparer les fougères de tous les autres groupes botaniques dans

lesquels ce phénomène remarquable ne se manifeste pas; on aurait donc trouvé là une « loi de groupe », caractérisant toutes les espèces chez lesquelles cette loi se vérifie et les distinguant des autres espèces vivantes.

Il y a sans doute des « lois de groupe » et ce sont ces lois de groupe qui donnent leur valeur aux classifications. Mais quand on découvre un phénomène nouveau dans un groupe donné, on doit immédiatement se demander si ce phénomène est vraiment limité au groupe considéré, ou s'il n'est pas la manifestation, particulière à ce groupe, d'une loi plus générale concernant un groupe plus étendu, s'appliquant même à la généralité des êtres vivants. Le vrai biologiste, dans cette occurrence, comparera le phénomène nouveau à ceux qu'il connaît dans l'ensemble du règne animal ou végétal; il verra surtout si l'application des lois biologiques déjà connues ne permet pas de traduire en une formule plus compréhensive la « loi de groupe » qui vient d'être découverte. Dans le cas de l'alternance fougère-prothalle, voici, par exemple, ce qu'il se dira :

L'une des lois qui semblent le plus générales en biologie est la ressemblance des enfants et des parents dont ils sont issus. D'autre part, la forme d'un être vivant paraît bien être toujours dirigée par la structure de la substance protoplasmique qui la construit. Enfin, le fait capital de l'histoire de la vie est que toute substance vivante produit, par assimilation, des substances ayant même composition chimique qu'elle. Les fougères font-elles exception à l'une de ces lois générales? Pour ce qui est de la première, il n'y a pas de doute : le prothalle diffère de la fougère, tandis que le chevreau ressemble à la chèvre. Mais à quoi est due cette différence? La loi morpho-biologique qui établit un rapport entre la forme d'un être vivant et le patrimoine héréditaire de la cellule qui la construit ne serait-elle pas vraie pour le prothalle? Nous ne pouvons pas le croire, car une spore de fougère produit toujours un prothalle, et le développement du prothalle est tout à fait comparable à tous les développements qui se font à partir d'une cellule initiale. Il resterait donc à supposer que la substance de fougère, en produisant les spores de fougère, fabrique une substance *autre* que sa substance propre. Avant d'accepter cette contravention à la loi d'*assimilation* qui a paru si caractéristique qu'elle a fourni une définition de

la vie, il faut chercher s'il n'y a pas d'autre explication possible.

Si nous ne pouvons pas admettre que la loi d'assimilation soit en défaut, nous devrons admettre que la spore est formée de *substance de fougère*, comme la fougère feuillée elle-même; et alors il restera le fait que la substance de fougère construit quelquefois un prothalle qui est tout différent de la fougère feuillée.

Ici nos connaissances de chimie viennent à notre secours : le soufre, par exemple, construit quelquefois des cristaux prismatiques et quelquefois des cristaux octaédriques, suivant l'*état* physique dans lequel il se trouve. Voilà une notion nouvelle : le dimorphisme des cristaux construits tient à la possibilité de deux *états* du soufre qui les construit. Transportons cette formule dans l'histoire des fougères et nous pourrons tout concilier :

La substance de fougère peut exister sous *deux états physiques* : dans le premier état, elle construit une fougère feuillée; dans le second, elle construit un prothalle. Admettons pour un instant que cette explication soit valable; voici quelle sera la narration des faits observés :

Les deux états de la substance fougère apparaissent successivement, dans un ordre régulier, au cours du développement normal de la lignée. Le premier état, qui se manifeste à nous par la construction d'une fougère feuillée, ne donne jamais lieu à des maturations sexuelles; le second état construit un prothalle dans lequel certaines cellules peuvent être atteintes par la maturation et devenir des anthérozoïdes ou des oosphères.

Cette formule présente pour le philosophe un intérêt tout particulier en ce sens qu'elle montre (dans un groupe limité, il est vrai) un rapport établi entre le phénomène mystérieux de la maturation sexuelle et la réalisation d'un certain *état* de la substance vivante, cette maturation ne se produisant jamais dans la substance fougère quand elle est à l'*état* qui construit la fougère feuillée.

Pour un savant qui a le *flair biologique*, il y a là quelque chose qui promet une généralisation intéressante. Cette généralisation, les découvertes de l'histologie vont nous la fournir immédiatement.

En étudiant les karyokinèses qui se produisent dans la fougère feuillée, et en les comparant à celles qui se produisent dans le prothalle, on constate, en effet, que les premières présentent $2n$ chro-

mosomes, tandis que les secondes n'en présentent que n. Ici, il faudrait pouvoir dire plusieurs phrases à la fois, tant sont nombreuses les idées qui jaillissent de cette simple constatation.

D'abord, cela justifie notre idée de l'existence de deux états successifs de la substance de fougère, la différence entre ces deux états se manifestant par les conséquences qui en résultent dans le domaine de la morphologie intracellulaire; ici, la substance au premier état, construit $2n$ chromosomes; là, se trouvant au second état, elle n'en construit que n; il est donc tout naturel que la morphologie d'ensemble qui en résulte soit différente dans les deux cas, et que la première substance fabrique une fougère, la seconde un prothalle.

Mais voici qui est bien plus intéressant encore : c'est dans le prothalle seulement qu'apparaît la maturation sexuelle. Or le prothalle ne manifeste que n chromosomes dans ses karyokinèses, et nous avons dû admettre que ce nombre réduit n est caractéristique du second état de la substance fougère. Nous comprenons donc que la variation d'état physique qui réduit à n le nombre $2n$ des chromosomes introduit en même temps, dans les protoplasmas, la possibilité de la maturation sexuelle. Nous voilà conduits à une généralisation merveilleuse : chez *tous* les êtres, animaux ou végétaux, dans les cellules desquels on a pu compter les chromosomes au cours des karyokinèses, on a remarqué en effet que, si $2n$ est le nombre ordinaire des chromosomes dans les karyokinèses des cellules constituant le corps ou *soma*, les karyokinèses qui mènent aux éléments capables de mûrir pour devenir sexuels présentent toujours le nombre réduit n de chromosomes. Cette remarque générale avait même conduit les histologistes à une erreur d'interprétation : ils avaient cru que le fait de voir dédoubler le nombre de ses chromosomes, de le voir passer de $2n$ à n, constituait, pour une cellule, la maturation sexuelle. L'observation du prothalle de fougère, dans lequel *toutes* les cellules ont n chromosomes dans leurs karyokinèses, alors que *quelques-unes* seulement de ces cellules deviennent des éléments sexuels, montre que cette interprétation est erronée; la réduction à n du nombre des chromosomes n'est pas la maturation sexuelle, mais est seulement une condition nécessaire pour que cette maturation soit possible. Cette erreur écartée, voici donc la formule générale très remarquable à laquelle

nous conduit l'observation de la génération alternante de la fougère de Fontainebleau.

La substance vivante d'une espèce donnée peut se présenter sous deux états physiques différents, dont l'un est caractérisé par l'apparition de $2n$ chromosomes dans les karyokinèses, l'autre par celle de n chromosomes seulement. Ces deux états se succèdent naturellement dans certaines lignées cellulaires; la maturation sexuelle ne se produit jamais que dans la forme à n chromosomes; de la fécondation qui résulte de cette maturation provient une nouvelle lignée cellulaire à $2n$ chromosomes; et ainsi de suite.

L'histoire de cette formule est féconde en enseignements relatifs à la méthode de la biologie.

L'étude attentive des Fougères nous a d'abord fait croire que ces plantes présentent une *exception* à l'une des lois considérées comme les plus générales en biologie. La contravention concernait, dans l'espèce, soit la loi d'hérédité, soit la loi d'assimilation, soit le théorème morphobiologique qui règle le rapport de la forme construite à la constitution chimique de la substance constructrice En y regardant de plus près, nous avons remarqué que l'exception n'est qu'apparente, et nous avons été conduits à une loi nouvelle qui, plus évidente chez les Fougères, se manifeste néanmoins dans toutes les espèces vivantes où il est possible de compter les chromosomes, savoir la loi du dimorphisme successif en rapport avec la sexualité.

Pourquoi avons-nous fait cette découverte?

Uniquement parce que nous n'avons pas douté de la généralité de nos principes. C'est là l'attitude du vrai biologiste qui constate une exception à des lois considérées comme générales. Croire à une exception réelle serait douter de l'existence même de la biologie. Pour que le mot *vie* mérite d'être conservé et puisse servir à caractériser un certain nombre de corps appelés vivants, par opposition avec les corps appelés bruts, il faut qu'il y ait un minimum de lois générales communes à tous les êtres vivants et à eux seuls. On ne peut être biologiste et consacrer son activité à la recherche de ces lois, si l'on ne croit pas d'avance qu'il en existe; il sera toujours assez tôt pour renoncer à son rêve, si l'on constate qu'aucune loi, considérée comme s'appliquant à tous les êtres vivants et à eux seuls, ne se vérifie en réalité jamais chez tous en même temps. Ainsi, au début même de l'effort du biologiste, il y a en réalité un

acte de foi : nous admettons explicitement, jusqu'à plus ample informé, que nos pères ne se sont pas trompés en attribuant le même nom d'êtres vivants à un certain nombre de corps de la nature.

Et notre tendance généralisatrice est exactement opposée à celle des classificateurs.

Quand une loi est découverte dans un groupe, les classificateurs ont immédiatement le désir de montrer que cette loi caractérise le groupe ; les biologistes, au contraire, ne se résignent à accepter le caractère particulier de la loi nouvelle que lorsqu'ils ont échoué dans tous leurs efforts pour l'étendre, soit à un groupe plus étendu que le premier, soit même à l'ensemble des êtres vivants. En face d'une exception à une loi dite générale, le biologiste proprement dit aura donc toujours d'abord une attitude sceptique. Il recherchera immédiatement si cette exception n'est pas due, dans le groupe où elle se manifeste, à une autre loi qui *masque* la première et empêche ses effets d'être évidents. Et quand il aura découvert cette loi de groupe, il ne considérera pas sa tâche comme terminée ; il recherchera si cette loi de groupe n'est pas en réalité une loi générale plus évidente dans le groupe étudié, mais se manifestant néanmoins ailleurs. C'est ce que nous venons de faire pour la génération alternante des Fougères qui nous a conduits à la notion générale du dimorphisme successif en rapport avec la sexualité.

J'ai qualifié cette notion de générale. En réalité, elle n'est démontrée que chez tous les êtres dans lesquels on peut compter le nombre des chromosomes au moment des karyokinèses. Jusqu'à nouvel ordre, nous n'avons, par exemple, aucun droit d'affirmer que cette succession de deux états de la substance vivante se vérifie chez les infusoires ciliés quand ils deviennent sénescents, c'est-à-dire sexués. A plus forte raison devons-nous faire des réserves pour le cas des êtres comme les bactéries chez lesquels on n'a pas encore constaté sérieusement de maturation sexuelle. Nous énonçons donc la loi du dimorphisme successif pour les espèces chez lesquelles on peut compter les chromosomes, mais, si nous sommes biologistes, nous conservons l'espoir que cette loi sera reconnue un jour pour générale et viendra grossir le nombre de celles qui caractérisent les êtres vivants par opposition aux corps bruts.

De même, les phénomènes sexuels étudiés chez les espèces sexuées nous ayant amené à croire à une bipolarité fondamentale dans les plus petits éléments vivants du protoplasma, nous avons une tendance à penser que cette bipolarité élémentaire est caractéristique de la vie protoplasmique et existe même chez les bactéries où aucune maturation sexuelle d'ensemble n'a encore jamais été constatée.

Bien entendu, esclave de la méthode scientifique, le biologiste n'énonce la loi découverte que pour l'ensemble des êtres chez lesquels elle a été vérifiée, mais il a une tendance à désirer qu'elle se généralise à l'ensemble des êtres vivants, tandis que le classificateur est au contraire satisfait, quand il a trouvé une loi, de pouvoir croire que cette loi est spéciale, que c'est une loi de groupe. Ainsi, en présence du même phénomène, l'attitude des naturalistes sera différente suivant qu'ils ont le tempérament de généralisateur ou celui de classificateur.

Évidemment, il y a des lois de groupe; sans cela tout essai de classification serait illusoire; mais le classificateur est particulièrement séduit par les lois qui caractérisent les groupes restreints; le biologiste s'attache avec amour à l'étude des règles qui concernent des groupes aussi vastes que possible, et aime surtout celles qui peuvent être considérées comme s'appliquant à tous les êtres vivants.

Voici un autre exemple qui montrera l'attitude particulière du biologiste de race en face d'une *exception*.

*
* *

Les grossières expériences de *mérotomie* ont été faites dans un but tout autre que celui pour lequel les biologistes en ont utilisé les résultats. Prenons ces expériences chez les êtres unicellulaires, les protozoaires, par exemple. On coupe un *Stentor* en plusieurs tronçons; quelques-uns meurent, ce sont ceux qui ne contiennent pas de morceau de noyau; les autres vivent, ce sont ceux qui ont un morceau de noyau dans leur protoplasma. Or, on constate que ceux qui vivent reprennent au bout de peu de temps la forme spécifique de *Stentor*.

Cette simple observation est infiniment féconde pour le biologiste;

nous nous contenterons de signaler ici quelques-unes des conclusions qu'on peut en tirer :

D'abord, chez le Stentor[1], le couple (protoplasma-noyau) est indispensable à la vie; ni le protoplasma, ni le noyau, considérés seuls, ne peuvent exécuter l'ensemble des opérations que nous appelons la vie du Stentor.

Ensuite, le mécanisme Stentor n'est pas un mécanisme d'ensemble comparable à une locomotive, par exemple; si vous coupez une locomotive en quatre morceaux, aucun de ces quatre morceaux ne continue à *locomotiver*. Le fait que des morceaux de *Stentor* continuent à *stentorer* prouve que les ouvriers du *stentorage* sont de dimension plus petite que le Stentor lui-même. Le Stentor n'est donc qu'une accumulation de petits ouvriers du protoplasma dont le travail d'ensemble est la vie du Stentor.

Qu'il y ait une collaboration nécessaire entre les petits ouvriers du protoplasma et ceux du noyau, c'est là une chose très intéressante, mais dont nous ne nous occuperons pas ici.

Le fait sur lequel nous allons nous étendre est la reconstitution de la forme Stentor par un tronçon de Stentor continuant à vivre. Ce fait signifie que les petits ouvriers de *stentorage*, quoique capables de *stentorer* même sans faire partie d'un Stentor complet, quoique indépendants, par conséquent, de la forme d'ensemble du Stentor, ne peuvent s'empêcher, en *stentorant*, de reconstruire cette forme d'ensemble.

Voilà un résultat qui nous paraît intéressant au premier chef, parce que nous le comparons naturellement à beaucoup d'autres faits connus de nous, la reconstruction d'une plante par une bouture, la construction d'un animal par son œuf, la régénération de la queue chez les lézards, etc.; nous devinons instinctivement qu'il doit y avoir là une vérité biologique fondamentale.

Nous répétons donc notre expérience en prenant pour sujets, non plus des Stentors, mais d'autres espèces de Protozoaires; les résultats obtenus nous comblent d'aise; la régénération de la forme par les tronçons nucléés, c'est-à-dire par les tronçons qui

1. Je dis « chez le Stentor » et c'est en effet l'attitude scientifique; mais les lois observées paraissent si générales que le biologiste aura une tendance invincible à les énoncer sans spécifier l'animal mis en expérience. Cela est dangereux, mais cela présente aussi des avantages pour le chercheur.

restent vivants, se manifeste partout. Nous sentons une loi générale! Pour la vérifier une fois de plus, nous prenons une nouvelle espèce de Protozoaire, la *Paramécie*, et nous restons stupéfaits. La Paramécie tronquée ne régénère pas la forme spécifique; elle continue de vivre et reste tronquée!

Allons-nous en conclure que notre loi n'est pas une loi biologique, et que si, chez certaines espèces, il y a un rapport entre la forme du corps vivant construit et la constitution de la substance constructrice, chez d'autres espèces, chez la Paramécie en particulier, ce rapport n'existe pas? La multiplication des Paramécies dans les conditions normales de la nature nous empêchera de nous arrêter à une telle supposition. La substance de Paramécie, contenue dans une Paramécie vivante ordinaire, construit, par son activité propre, un grand nombre de Paramécies semblables à la première; et, en cela, les Paramécies se comportent comme les Stentors et comme tous les autres Protozoaires. En tronquant une Paramécie, nous sortons des conditions naturelles, et nous ne savons pas ce que nous faisons; notre intervention est très grossière. Chez le Stentor, cette intervention n'empêche pas la reproduction de la forme, et cela est heureux, car l'observation du cas du Stentor a éveillé chez nous l'idée de l'existence de la loi morphologique générale; mais une fois que nous sommes en possession de cette idée, nous constatons qu'elle se vérifie dans tous les cas d'évolution *normale* des Protozoaires, et nous ne l'abandonnerons pas, même si nous n'en retrouvons plus l'application dans aucun des cas *anormaux* que nous créons par une opération chirurgicale massive. Nous nous dirons seulement que notre coup de scalpel a détruit, chez les Paramécies, *quelque chose* qui intervenait dans la réalisation de la forme d'équilibre de l'animal; ce quelque chose, l'activité du protoplasma tronqué ne le reconstruit pas: voilà tout. Une hypothèse permet de comprendre comment cela est possible (ce n'est qu'une hypothèse destinée à nous fournir un modèle mécanique qui satisfasse notre esprit; et si une découverte ultérieure nous montre que cette hypothèse est mauvaise, nous renoncerons à notre modèle sans renoncer à notre loi générale; nous avouerons seulement que nous ignorons la nature du *quelque chose* qui rend persistante la troncature réalisée par la mérotomie). Supposons que, tout en construisant la forme de la Paramécie, les petits

ouvriers de l'assimilation protoplasmique déposent en même temps, au sein de leur ouvrage vivant, une accumulation de substances mortes formant un grillage très résistant. A partir du moment où ce grillage existera, le protoplasma bornera son œuvre constructive à *habiller* de substance vivante le grillage préexistant. En tronquant le grillage par une expérience de mérotomie, vous réduisez les petits ouvriers protoplasmiques à habiller un grillage tronqué, et voilà tout.

Cette interprétation prend une importance particulière quand on passe aux animaux supérieurs, et qu'on les soumet à des expériences de mérotomie comme les Protozoaires. Si vous coupez une patte à un Triton, la patte repousse; si vous coupez un bras à un homme, il reste manchot. Et cependant le Triton est un vertébré comme l'homme. Bien plus, la grenouille, qui est un batracien, ne régénère pas non plus une patte coupée. En conclurez-vous que les animaux se divisent en deux catégories, l'une dans laquelle se vérifie, l'autre dans laquelle ne se vérifie pas le théorème morphobiologique? Ce serait une erreur volontaire. Vous direz seulement que les expériences de mérotomie, en troublant l'ordre naturel de l'évolution individuelle, n'empêchent pas cependant que, dans certaines espèces, la loi de la construction de la forme se vérifie; mais vous remarquerez que, dans d'autres espèces, votre intervention grossière aura causé des troubles graves; du protoplasma d'homme, habillant un squelette d'homme manchot, construit un homme manchot; voilà tout; mais un œuf d'homme, travaillant normalement, construit un homme normal, qui a un squelette normal; les conditions *historiques* réalisées au cours du développement normal ne restent plus les mêmes ensuite, et c'est là ce que prouve la non-régénération du bras de l'homme.

Cette importance du squelette dans la *fixation* des formes des êtres se comprend beaucoup mieux quand on a passé en revue toutes les expériences de mérotomie. Il ne faut pas croire, en effet, que les animaux supérieurs se divisent en deux catégories, dans l'une desquelles les membres coupés se régénèrent, tandis que, dans l'autre, ils ne se régénèrent pas. Grâce aux expériences faites sur les embryons des diverses espèces, on est, au contraire, en droit d'affirmer que, dans une espèce donnée, les troncatures faites sur des individus *assez jeunes* sont suivies de régénération. La différence

entre les espèces est seulement dans l'âge auquel cessent ces phénomènes de régénération; chez quelques-unes, ils durent jusqu'à l'état adulte, chez d'autres, ils disparaissent de très bonne heure. Or on sait que le squelette se développe avec l'âge; notre hypothèse est donc plausible; mais, même si elle cesse de l'être un jour, nous abandonnerons notre hypothèse sans renoncer au théorème morphobiologique. Nous avouerons seulement que nous ignorons la nature des phénomènes surajoutés qui, dans une espèce donnée, masquent la vérification de ce théorème.

Ainsi, l'attitude du biologiste en face d'une exception à une loi, qu'il a eu des raisons de croire générale, sera opposée de tout point à celle du classificateur. On peut même dire que, de nos jours, alors que la biologie *est à faire*, tout phénomène observé *dans un seul cas, mais susceptible d'une narration faite en termes généraux*, devra éveiller l'idée d'une loi générale s'appliquant à tous les êtres vivants. Des vérifications ultérieures permettront de juger de l'étendue du groupe dans lequel cette loi est vérifiée, mais, je le répète, si le phénomène observé est susceptible d'une *narration vraiment générale*, le biologiste devra penser, *jusqu'à preuve du contraire*, que cette narration est l'énoncé d'une loi qui s'applique à tous les êtres vivants. Le flair du biologiste consistera dans la capacité de trouver un énoncé général sous les apparences d'un fait particulier.

*
* *

Ainsi, pour découvrir les lois générales de la vie, il faudra d'abord croire que ces lois existent, croire, en d'autres termes, qu'il y a une biologie générale. En agissant de la sorte, nous ferons simplement crédit à nos ancêtres qui, intuitivement, et sans s'être rendu compte des raisons qui les y poussaient, ont donné le même nom d'êtres vivants à des corps aussi différents qu'un hareng, un escargot, une éponge, un navet. Et si, leur ayant fait crédit provisoirement, nous découvrons des lois d'allure générale, qui se vérifient ensuite chez tous les êtres vivants à l'exclusion des corps bruts, l'ensemble de ces lois générales constituera la définition de la vie.

Se fiant au caractère intuitif de l'opération mentale par laquelle nos pères avaient séparé les corps vivants des corps bruts, la

plupart des penseurs ont cru qu'il était illusoire de chercher une définition de la vie : « Il n'y a pas, dit Claude Bernard, de définition des choses naturelles. » Cet aphorisme est de l'auteur d'un livre intitulé « Recherches sur les phénomènes communs aux animaux et aux végétaux ». L'auteur ne s'est donc pas aperçu que, si de tels phénomènes existent, et s'ils sont communs à tous les êtres vivants, à l'exclusion des corps bruts, ils sont précisément la définition de la vie. S'il y a une *biologie générale*, elle définit la vie et la distingue de la mort, partout et toujours.

L'intérêt de la biologie générale n'est pas seulement de nous donner, dans le langage scientifique, une définition de la vie; ce ne serait qu'une satisfaction illusoire et purement verbale. Nous pouvons, par nos études synthétiques, obtenir plus et mieux.

Il nous arrivera, par exemple, de tirer d'un fait bien observé une loi générale relative à l'attitude des êtres vivants par rapport à un certain groupe de facteurs du monde physique. Nous vérifierons la généralité de cette loi en marquant qu'elle s'applique à des êtres très différents en lutte avec les mêmes facteurs, et il nous sera possible de deviner ce qui, dans le groupe des facteurs physiques considérés, est le véritable agent des réactions observées. Alors, nous devrons prévoir que, si les mêmes agents se retrouvent dans *d'autres facteurs physiques* différents des premiers, ces derniers facteurs détermineront, chez les êtres vivants avec lesquels ils entreront en lutte, des réactions du même ordre que celles qui proviennent de l'intervention des premiers facteurs. Nous aurons donc réalisé ce qui est le desideratum de toute science, puisque nous aurons prévu certains faits pour avoir étudié des faits différents. Un exemple remarquable de cette généralisation se trouve dans la comparaison entre les activités diastasiques et les rythmes vibratoires; la loi de Bordet se ramène à un phénomène d'imitation[1], et cela permet un langage général dont l'ampleur est vraiment grandiose. Mais, je ne saurais trop le répéter, ce n'est pas seulement cette satisfaction que nous procure la découverte des lois générales de la biologie. Dans l'exemple que je viens de signaler l'utilité de notre généralisation est évidente. Une fois admise, en effet, l'identité d'action des diastases et des rythmes, nous pourrons en profiter pour

1. J'ai développé ces remarques dans un article de la *Revue philosophique*, Vie végétative et vie intellectuelle, septembre 1911.

résoudre des problèmes nouveaux en choisissant nos exemples de la manière la plus avantageuse : un jour il sera préférable, parce que plus simple, d'étudier l'action diastasique et de conclure à l'imitation des rythmes; une autre fois, au contraire, les phénomènes d'imitation des rythmes étant plus évidents, nous partirons de ces phénomènes pour deviner une conséquence cachée des actions biodiastasiques.

Et en même temps, en constatant que nos déductions ne nous trompent pas, nous en conclurons que notre croyance initiale à l'analogie des rythmes et des diastases est vraiment fondée; l'identité de l'action vitale, dans la lutte contre deux facteurs du monde physique, nous montrera l'identité, l'analogie tout au moins, de ces deux facteurs physiques. Dans tous les cas nous tirerons grand profit de notre croyance à la généralité des faits biologiques.

Il ne faut pas, d'ailleurs, nous le dissimuler. Cet *acte de foi* que nous exigeons du biologiste dans la recherche des lois générales, les physiciens sont également obligés de le commettre. Un expérimentateur n'a jamais étudié *tous les faits*; il en a étudié un certain nombre, desquels il a tiré une présomption de loi; il constate ensuite que cette loi se vérifie dans un nombre fini d'autres cas, et, comme il croit à l'unité de constitution du monde, comme il croit à l'existence de lois générales, il admet que le principe, découvert dans un nombre fini de cas, s'applique à tous les autres. Une loi physique, si générale qu'elle nous ait paru depuis sa découverte, n'est donc jamais générale que *sous bénéfice d'inventaire*; nous la tenons pour générale jusqu'au jour où nous aurons trouvé un cas dans lequel elle est en défaut; et alors notre loi générale tombera, dans la hiérarchie, au grade de loi de groupe.

Encore ne concéderons-nous cette dégradation du principe auquel nous avons cru, qu'après avoir recherché si nous ne pouvons pas expliquer sa non-observation dans le cas nouveau étudié, par la concomitance d'autres phénomèmes qui masquent l'application de ce principe. La loi de Mariotte nous fournit à ce sujet un exemple bien intéressant. Cette loi, l'une des plus célèbres de la physique, *ne se vérifie jamais*; et, cependant, elle répond à une nécessité analytique de première importance; les physiciens ont dû imaginer les *gaz parfaits*, dans lesquels cette loi se vérifierait absolument, et, par des hypothèses plus ou moins compliquées, ils ont essayé

ensuite de deviner, dans chaque cas particulier, la loi spécifique surajoutée à la loi générale, et qui empêche cette loi de se vérifier exactement dans l'espèce gazeuse étudiée.

Il y a des milliers et des milliers d'espèces vivantes, mais le nombre des cas possibles en physique est *infiniment* plus élevé. De plus, toutes les espèces vivantes ont ce caractère particulier que nous les définissons *vivantes* par l'application d'un instinct que nos pères ont acquis en observant la vie sous toutes ses formes accessibles. Nous ne devons donc pas nous attendre à trouver, dans le domaine biologique, des corps qui fassent scandale, comme le radium a fait scandale avant qu'on eût reconnu sa désintégration effective. La biologie a plus de chances d'être générale que la physique, parce que le monde vivant est limité, tandis que le domaine de la physique est infini. Il doit y avoir une *biologie générale*, mais si on veut la trouver et en établir les théorèmes, il faut, pendant la période de construction de cette science, faire d'abord un acte de foi et croire que cette science peut exister. Une fois les lois trouvées et groupées en faisceau, on en vérifiera la solidité à l'user; au début, il faudra se fier à son flair de biologiste et oser tirer l'énoncé d'une loi générale de l'observation d'un nombre restreint de faits, voire de celle d'un seul phénomène, si ce phénomène est assez suggestif.

La biologie générale peut donc exister; elle doit exister si le mot *vie* a une raison d'être. Le plus grand des physiologistes, Claude Bernard, avait enterré cette science, avant même qu'elle fût née, en énonçant son fameux aphorisme : *La vie, c'est la mort.* La forme paradoxale de cet aphorisme séduisit les foules; elle les séduit encore.

C'était la négation de la biologie.

Nous distinguons les corps de la nature en deux groupes : ceux qui sont vivants et dans lesquels se manifeste l'activité que nos ancêtres ont appelée *vie*, et ceux qui sont bruts ou morts. Claude Bernard prétendit que cette distinction est illusoire, quand il affirma que les corps du premier groupe, par cela même qu'ils manifestent leur activité spéciale de membres du premier groupe, *se classent immédiatement dans le second!!* Voilà l'absurdité qu'a fait accepter l'autorité d'un grand nom! On l'enseigne encore en 1912! Et qu'on ne vienne pas dire que c'est là une forme trop concise d'un principe réel que son énoncé trop concis fait mal

interpréter; le développement de ce principe, dans l'œuvre de Claude Bernard, c'est la loi de *destruction fonctionnelle*, qui expose que les êtres vivants se détruisent en fonctionnant et, par conséquent, se *conservent malgré la vie!* Ainsi la vie ne serait pas, ce que l'observation la plus élémentaire montre qu'elle est, *un phénomène qui continue*, mais bien un phénomène que sa manifestation même tend à faire disparaître!

Une opinion aussi contraire à l'observation la plus courante n'a pu sortir que d'une erreur verbale. Elle tient vraisemblablement à l'observation de l'homme, et à l'illusion grossière *que l'homme peut vivre sans rien faire*, que l'homme peut exister *au repos*, comme une statue! Alors, le fonctionnement serait surajouté à la vie : il y aurait, d'une part, la vie, chose mystérieuse et inobservable; d'autre part, le fonctionnement, c'est-à-dire la manifestation extérieure de l'activité de l'être vivant. Une telle interprétation est inadmissible aujourd'hui ; l'homme qui paraît le plus immobile fait des échanges avec le milieu, modifie le milieu; il fonctionne donc; seulement, son fonctionnement change à chaque instant, ce qui nous amène à dire qu'il exécute des actes différents; *mais il fait toujours quelque chose.* La seule manière scientifique de définir le fonctionnement, c'est de déclarer que le fonctionnement comprend, à chaque instant, toute l'activité de l'individu. Mais alors, la vie d'un homme n'est qu'une succession de fonctionnements; chaque fonctionnement est une tranche de vie; nous ne pouvons pas distinguer ces deux mots : vivre et fonctionner; c'est bien ce qu'a compris Claude Bernard quand, après avoir affirmé que les animaux se détruisent en fonctionnant, il traduit cette affirmation dans cette autre : Les êtres vivants se détruisent en vivant; ils vivent, c'est-à-dire qu'ils se continuent, malgré la vie; la vie c'est la mort!

On a essayé, par respect pour la mémoire du maître, de donner une interprétation plausible de cette formule qui, sous les apparences d'un paradoxe cache une erreur fondamentale. Il est impossible de faire quelque chose avec rien, dit la science énergétique; donc, du moment que du travail est effectué, il faut que quelque chose se détruise. Ce quelque chose, ce sont les réserves, qui sont mortes[1]. Tout le monde est d'accord là-dessus, mais, en détrui-

1. Dastre, *La vie et la mort.*

sant, en consommant des réserves, la vie *construit* de la matière vivante, et c'est au cours de cette construction, qui est la vie même, qu'elle influence le milieu, ce qui constitue le fonctionnement.

En m'élevant, il y a dix-sept ans, contre cette néfaste affirmation de Claude Bernard, j'avais cru d'abord que j'éliminais seulement une erreur du champ de la biologie; je me suis aperçu depuis, que la négation de cette loi erronée était en même temps l'affirmation de la loi biologique fondamentale[1], celle de l'assimilation fonctionnelle. J'ai vu aussi que cette loi, sans être énoncée par Lamarck en termes propres, avait du moins été reconnue, dans l'une de ses principales conséquences, par celui qui mérite à plus d'un titre d'être considéré comme le père de la biologie; pour un peu, je dirais que Lamarck a été le seul biologiste du XIXe siècle, car Claude Bernard a méconnu, Darwin a ignoré ce qui est la base même de la science de la vie. Claude Bernard a voulu conserver à la vie une signification mystérieuse; Darwin a cru que l'on pouvait expliquer l'évolution de la vie par le hasard, et sans connaître les lois de la vie. L'œuvre de ces deux hommes, si grands à d'autres égards, a été, par certains côtés, funeste à la biologie.

Ce qu'on appelle les deux principes de Lamarck, ce sont précisément des lois de biologie générale. La première, la loi du développement des organes par l'habitude, est une conséquence de l'assimilation fonctionnelle. La deuxième, si fortement battue en brèche par les naturalistes d'aujourd'hui, est la loi de l'hérédité des caractères acquis par le fonctionnement prolongé. A la vérité, il y a, dans l'énoncé de cette seconde loi de Lamarck, une affirmation trop catégorique : « Tout ce que la nature a fait acquérir ou perdre aux individus, par l'influence des circonstances où leur race se trouve depuis longtemps exposée, et par conséquent, par l'influence de l'emploi prédominant de tel organe ou par celle d'un défaut constant d'usage de telle partie, *elle le conserve par la génération aux nouveaux individus qui en proviennent...* » Il serait plus sage de dire : « elle peut le conserver »; car, s'il y a sans doute des caractères acquis qui se fixent définitivement dans le patrimoine héréditaire des espèces, il y en a sûrement aussi qui ne durent pas

1. V. *Eléments de philosophie biologique.*

plus que les individus, et qui, s'ils réapparaissent chez leurs descendants sous l'influence des mêmes conditions de milieu, *disparaissent* fatalement dès que ces conditions sont modifiées. Cependant, s'il faut apporter cette restriction au 2e principe de Lamarck, il faut constater aussi l'admirable flair dont a fait preuve notre grand évolutionniste quand il a ajouté à son énoncé les mots suivants : « ... elle le conservera par la génération aux nouveaux individus qui en proviennent, *pourvu que les changements acquis soient communs aux deux sexes...* » Il y a là toute une leçon de méthode ; on dirait que Lamarck a prévu l'erreur dans laquelle sont tombés, depuis, les néo-Darwiniens, erreur qui continue à dominer encore aujourd'hui toutes les sciences naturelles. Du moment qu'un caractère est commun aux deux parents, il passe fatalement aux enfants. Mais alors, c'est comme si la génération n'était pas sexuée ; c'est comme s'il n'y avait qu'un seul progéniteur ! En faisant cette restriction, Lamarck a donc mis hors de cause, dans la question de la formation des espèces, les variations fortuites qui se produisent à chaque fécondation ; or ce sont précisément ces variations, et *elles seules*, que les darwiniens ont retenues comme importantes ! Je crois avoir expliqué [1] pourquoi ces variations, au lieu de faire diverger l'espèce de son type, contribuent au contraire à maintenir les individus au voisinage de ce type moyen. Il faut, en biologie, séparer la question sexuelle de la question de l'évolution proprement dite ; c'est ce que Lamarck a compris, et c'est encore une raison pour que son œuvre soit féconde.

Même réduite aux principes de Lamarck, la biologie générale existerait. Il suffit qu'il y ait une loi commune à tous les êtres vivants et à eux seuls pour que l'usage du mot *vie* soit justifié et que, par conséquent, il y ait une science de la vie. Malheureusement, il n'y a pas qu'une loi biologique ; la biologie est une science compliquée ; c'est même peut-être la plus difficile des sciences. Mais il lui est resté, de l'époque où elle n'existait pas, la réputation d'être un ensemble de vérités évidentes, accessibles à tous les hommes de bon sens ; et c'est pour cela que tant de gens, qui n'oseraient pas discuter une proposition de physique sans avoir étudié la physique, se permettent d'avoir des opinions biologiques

1. V. *Traité de biologie.*

sans avoir étudié la biologie. Les biologistes se croient obligés de perdre leur temps à discuter leurs « arguments » (??), et acceptent trop souvent ainsi des problèmes mal posés; la manière dont sont posés les problèmes a, dans toutes les sciences, une importance considérable; elle en a en biologie plus que partout ailleurs; il ne faut pas croire que la biologie ait pour objet de répondre aux questions que se pose une multitude ignorante; une partie de l'œuvre du biologiste consiste précisément à poser, comme il convient, les problèmes qui sont du ressort de la biologie.

Une autre raison qui fait que tous les hommes se croient en droit d'avoir une opinion dans les questions de biologie, c'est que la solution de ces questions intéresse tous les hommes parce qu'ils sont vivants. Pour obvier au danger qui résulte de cet état de choses, il faudrait, pendant un certain temps, pendant que se constitue la biologie générale, laisser à nos congénères l'illusion, à laquelle ils tiennent tant et dont ils sont si fiers, de se considérer comme différant *essentiellement* des autres animaux. Alors, n'ayant pas à être humiliés des découvertes de la biologie, ils les accepteraient sans murmurer, comme ils font pour celles de la physique. La biologie, science objective ayant pour but de rechercher les lois communes à tous les animaux et à tous les végétaux, se construirait ainsi aisément, sans avoir à lutter contre des passions et des idées préconçues. Et une fois qu'elle serait construite, on s'apercevrait bien vite qu'elle s'applique à l'homme comme aux autres espèces; mais alors, ce serait si clair, qu'on ne perdrait plus son temps à discuter des vérités scientifiquement établies...

*
* *

Ayant passé en revue toutes les considérations précédentes, on se demandera peut-être si la biologie est une science inductive ou une science déductive. Peut-être est-il sage de ne plus attribuer aux deux mots induction et déduction des significations absolument opposées, ainsi qu'on a eu longtemps l'habitude de le faire. Sans doute, si le biologiste est amené à énoncer une loi générale après avoir observé un fait particulier, il se livre à l'opération que les philosophes appellent une induction. Il y a forcément des inductions dans la construction d'une science, quelle qu'elle soit;

mais ces inductions ne se font pas au hasard et sans raisonnements déductifs. De l'observation on est conduit à l'hypothèse par le raisonnement, à l'induction par des déductions. Une fois la science constituée, les principes étant établis d'une manière absolue, on s'en sert pour prévoir l'avenir dans des cas particuliers, et alors on fait uniquement des déductions. L'induction (accompagnée de raisonnements déductifs) caractérise la période de formation d'une science; la déduction pure est l'apanage des sciences faites; en affirmant que la biologie générale est une science déductive, on veut simplement dire qu'elle contient déjà des parties solidement établies. Nous ne nous demanderons donc pas désormais si elle est une science inductive ou une science déductive; nous nous contenterons d'affirmer qu'elle est une science *tout court*, une science d'observation, il est vrai, mais aussi, et surtout, quoi qu'en pensent bien des naturalistes, une science de raisonnement.

FÉLIX LE DANTEC.

LA
CONSCIENCE COLLECTIVE ET LE BIEN OBLIGATOIRE

I

Comment arriver à découvrir le bien moral et à le marquer d'une empreinte assez précise pour que cette connaissance mérite le nom de scientifique? Comment ensuite, et sans recourir à des croyances d'ordre métaphysique, lui reconnaître un caractère obligatoire? Telles sont les deux questions connexes qu'on se propose d'étudier dans les pages suivantes.

La morale, considérée comme science, se trouve exposée à deux reproches contradictoires, mais qui s'accordent cependant sur le point de lui refuser le titre de science. Les uns disent : la connaissance du bien est tellement facile qu'elle peut être acquise par les esprits les plus incultes. Les autres disent au contraire : elle est tellement difficile que les intelligences les plus judicieuses, les plus pénétrantes, les mieux armées des procédés logiques, sont impuissantes à l'obtenir.

Les défenseurs de la première thèse invoquent en sa faveur l'existence d'un instinct, d'un sens moral, d'une raison pratique, c'est-à-dire, de quelque faculté innée, qui s'exerce spontanément et qui découvre à chacun, d'une façon immédiate et infaillible, le bien et le mal. S'il en était ainsi, la morale, en tant qu'étude appliquée à la découverte de la vérité, serait inutile. Ou plutôt, elle risquerait d'être nuisible, en brouillant, par des discussions embarrassées, la clarté des notions naturelles.

Au pôle opposé, se trouvent les sceptiques, qui combattent avec vigueur cette assurance dogmatique. L'innéité, pourraient-ils dire en invoquant le mot de Maine de Biran, est « l'asile de l'ignorance », une ignorance incapable de fournir une explication et honteuse

d'en faire l'aveu. Elle est même ici quelque chose de pire : elle constitue une véritable erreur. En effet, si la conscience morale était une sorte d'instinct, elle en posséderait les caractères. Elle serait universelle, immuable, toujours d'accord avec elle-même. Or, elle est loin de posséder cette invariabilité. C'est ce que Pascal a fait ressortir avec beaucoup de force dans cette pensée bien connue, mais qui reste la formule la plus saisissante du scepticisme moral : « On ne voit rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat. Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence, un méridien décide de la vérité... Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà! ». Cette mutabilité du bien et du juste ne se manifeste pas seulement dans le passé. Elle se continue dans le présent et avec une telle évidence qu'elle se révèle à tout observateur de bonne foi. Les affirmations les plus opposées se heurtent dans un conflit perpétuel, et elles donnent naissance à des antinomies morales aussi irréductibles que les antinomies métaphysiques de Kant. Or, rien de plus contraire à la science que ces incertitudes et ces jugements contradictoires. La seule chose qui reste donc évidente, c'est que la connaissance scientifique du bien est impossible.

Entre ces deux extrêmes, trouve place, à notre avis, la vérité : la connaissance du bien moral, telle qu'elle peut être obtenue par des procédés rationnels et purement humains, est difficile, mais elle est réalisable.

Le pur scepticisme est une thèse d'école, où l'on peut déployer beaucoup de virtuosité, mais que ses défenseurs eux-mêmes ne prennent pas au sérieux. Leurs actions démentent leurs paroles. En apparence, ils tiennent la balance exacte entre les théories morales opposées. Dans le fond, ils ont leurs préférences qu'ils dissimulent par crainte de heurter trop directement les opinions dominantes, ou qu'ils ne parviennent pas à démêler par impuissance dans l'analyse de soi-même. En supposant que ces douteurs absolus et sincères existent, ils sont une infime exception. Ils ne sauraient pas plus empêcher la constitution de la morale que les sceptiques dans les autres sciences ne sont parvenus à en arrêter les développements.

Ce qui leur donne quelque crédit, c'est l'art avec lequel ils savent mettre en relief les oppositions, en ayant soin de laisser

dans l'ombre le grand nombre de vérités morales qui sont depuis longtemps établies et reconnues. Mais, si l'on voulait procéder ainsi avec les autres sciences, aucune ne résisterait, ni les plus positives, ni même celles qui passaient pour donner le modèle le plus accompli de la certitude. La géométrie, soumise à cette hypercritique, serait elle-même menacée, et l'antique autorité d'Euclide, confirmée par d'innombrables générations de géomètres, serait méconnue.

D'ailleurs, les attaques contre la morale sont d'autant mieux accueillies qu'elles favorisent souvent l'intérêt, l'amour-propre, l'esprit de parti, soit politique soit religieux. Les courtisanes et les femmes tombées parlent, avec un sourire, de l'honnêteté de la femme, et, dans les cas où cette honnêteté ne saurait être mise en doute, elles l'attribuent à l'impuissance de plaire. Les gens médiocres ne sont pas fâchés non plus de rabaisser tout le monde à leur niveau. Ils applaudissent avec fracas aux analyses de la Rochefoucault qui découvrent, dans l'or des vertus, quelque parcelle impure d'amour de soi. Si dans la vie d'un grand homme, ils aperçoivent quelque tache, c'est cette tache qu'ils se plaisent à considérer et à montrer : ils la porteraient volontiers à leur boutonnière comme la marque du déshonneur universel.

Les passions politiques et religieuses conspirent aussi avec les théories sceptiques. Les déshérités de la fortune prêtent facilement l'oreille aux attaques des politiciens qui répètent avec Proudhon : « La propriété, c'est le vol ». Ils sont tout heureux de mettre leurs convoitises sous le couvert de théories dont ils ne comprennent pas le premier mot, mais que, par un « pragmatisme » inconscient, ils admettent sur la foi des résultats. La religion, de son côté, s'est de tout temps fort accommodée aussi de cette escrime d'idées où, grâce au scepticisme, la raison porte et reçoit les coups. Appuyée sur le mystère, elle s'est plu avec les Pascal et continue à se plaire à abattre la superbe de sa rivale, en niant les découvertes de la raison, sauf à les rétablir au nom de la foi.

Mais les découvertes en morale existent, et elles existent en grand nombre. Les difficultés que soulèvent les problèmes actuels, ne doivent pas faire oublier les solutions obtenues. Il faut se rappeler que toute science est progressive et que les progrès accomplis sont des gages de progrès futurs. Le sentiment qui doit

soutenir le moraliste dans ses recherches, c'est l'espérance. Espérance et non pas présomption, la sotte présomption de celui qui penserait pouvoir poser le point final dans une des sciences les plus délicates et les plus complexes.

Par quelle méthode découvrir le véritable bien? Puisque le secours d'une communication surnaturelle est écarté, il reste que cette connaissance sera acquise, comme toutes les autres, par l'expérience, expérience pratiquée sur soi et sur les autres.

Les observations personnelles sont tout d'abord d'une grande efficacité pour distinguer le bien réel de ses apparences trompeuses. La vie est un perpétuel enseignement, parce qu'elle fournit d'incessantes occasions d'avoir des idées et de les soumettre au contrôle des faits. Voilà pourquoi l'homme qui a vécu a, sous ce rapport, une grande supériorité sur le jeune homme, même de haute culture intellectuelle, mais dont les conceptions n'ont pas subi l'épreuve décisive des réalités senties et vécues. A chaque instant, savants et ignorants sont amenés, par le cours même de la vie, à se mettre dans l'attitude recommandée par la logique expérimentale. Ils ont l'*idée* d'un bien, et, une fois que ce bien est en leur possession, ils peuvent s'assurer, par l'inévitable témoignage de leur conscience, si la satisfaction éprouvée correspond ou non à leur attente. Combien de rectifications dans les idées les observateurs attentifs et judicieux ne sont-ils pas conduits à faire par ces expériences incessamment renouvelées. Et aussi que d'heureuses trouvailles! Les héros en morale sont ceux qui, s'élevant au-dessus des conceptions communes, ont aperçu quelque idée nouvelle et juste, et qui, au risque de compromettre leurs propres intérêts, ont eu le courage d'en tenter la réalisation. Ce sont ces héros qui ont été les agents les plus actifs du progrès moral.

Cependant les observations purement individuelles et subjectives sont insuffisantes. Ceux qui s'abandonnent à leur inspiration personnelle, risquent de prendre leurs fantaisies et les particularités de leur nature pour les idées fondamentales et les traits essentiels de l'homme. Mauvais prophètes, ils s'exposent à parler dans le désert, ou à provoquer, chez leurs auditeurs, de violentes oppositions. Les individus, en tant que tels, diffèrent les uns des autres par le tempérament, par l'humeur, par le caractère, par

les habitudes contractées, par la situation, par la fortune, par les circonstances, en un mot, par toute sorte d'influences qui ne sont jamais identiquement les mêmes. Si chacun reste intransigeant dans ses idées et ses sentiments, l'accord ne se fera ni entre les esprits ni entre les volontés. La vérité de l'un, qu'il a puisée dans sa nature individuelle, deviendra le mensonge de l'autre, qui se refuse également à sortir de son moi. L'évidence est la même de part et d'autre, mais une évidence sans contrôle suffisant et, par suite, sans valeur, parce qu'elle s'attache à des croyances dont on ignore la genèse, à des préjugés légués dès l'enfance par l'éducation et entretenus par le milieu spécial où la vie s'est développée.

D'ailleurs les observations que l'on peut faire sur soi-même, sont nécessairement particulières, incomplètes et limitées. Toutes les objections qui ont été dirigées contre la méthode subjective en psychologie, sont ici applicables. Les généralisations qui s'appuient sur des faits individuels, manquent d'une base solide. Elles risquent d'attribuer à la nature humaine les particularités d'une nature individuelle ou des dispositions propres à une classe restreinte. Le valétudinaire, qui ne veut s'éclairer que de son expérience personnelle, placerait volontiers le souverain bien dans une vie tranquille, avec des désirs modérés et une activité, pour ainsi dire rétrécie. L'homme plein de santé, qui sent bouillonner en lui de grandes réserves d'énergie, serait plein de mépris pour cette existence placide et monotone. Ce sont les entreprises hardies qui l'attirent, parce qu'elles offrent un champ plus vaste à son activité. Le critérium du bien ne peut donc, pas plus que le critérium du vrai, résulter d'une appréciation purement personnelle, si évidente qu'elle soit pour son auteur. Il doit provenir de l'accord entre les esprits.

C'est la thèse sociologique, thèse que nous approuvons, du moins sous la forme qui lui sera donnée ici.

La théorie morale, qui s'appuie sur la Sociologie, consiste à placer au-dessus des consciences individuelles, faillibles et sans autorité, une conscience collective, seule capable de déterminer le véritable bien et de dicter des arrêts obligatoires. Cette conscience collective est en quelque sorte la voix de l'humanité, une voix pleine d'autorité, parce qu'elle est l'expression de la sagesse de tous les temps. Les idées fausses n'ont pu résister aux chocs mul-

tipliés de la réalité; sans cesse démenties par l'expérience, elles ont été démasquées, reconnues pour nuisibles, et proscrites. Un triage s'est opéré entre les biens et les maux, triage semblable à celui qui s'est réalisé dans la science, à l'égard des vérités et des erreurs. Avec cette différence toutefois. Tandis que le savant, désireux de saisir la raison des choses, porte surtout son attention sur les antécédents, le moraliste, en quête d'une appréciation des valeurs, considère de préférence les résultats.

Or, depuis une antiquité très reculée, des hommes se sont rencontrés qui, par goût ou par les exigences de leur profession, ont eu à se préoccuper des questions morales. Ils ont eu assez de clairvoyance pour remarquer que le plaisir est loin d'être la marque infaillible du bien. Ils ont reconnu que, pour juger un acte, il ne faut pas le voir seulement dans le moment actuel et, pour ainsi dire, à l'état fragmentaire, mais qu'il est nécessaire de le considérer dans sa totalité, avec tout l'ensemble de ses conséquences et de ses répercussions, non seulement pour l'agent lui-même, mais pour sa famille et la société dont il fait partie. Les premiers maîtres de la morale furent les pères de famille, les vieillards expérimentés qui avaient beaucoup vu et beaucoup appris, les prophètes inspirés, les poètes à l'âme généreuse chantres de l'héroïsme, les législateurs appliqués par les obligations mêmes de leur état à découvrir les règles de la justice, les rois et les chefs d'État, rappelés à la modération et à la sagesse par la menace des séditions et des meurtres, et enfin, les éducateurs, les savants, les philosophes, qui ont à transmettre aux jeunes générations les acquisitions morales du passé, et qui, pour mieux remplir leur fonction, sentent le besoin d'épurer ces connaissances, de les mettre en ordre, de les rattacher à un petit nombre de principes, caractérisés par leur haut degré de généralité.

L'initiative est venue de ceux qui se distinguent par la grandeur du rang social, par l'autorité de l'intelligence ou par le prestige de l'imagination et du cœur. Mais cette initiative serait restée sans résultat sans la collaboration du public. Une science qui a la prétention de régler en chacun, non seulement la conduite extérieure, mais la vie intime de la conscience, ne peut rester indifférente à personne. Chacun, est intéressé à apprécier la justesse des ordres politiques, des prescriptions religieuses ou des préceptes

éducatifs dont il a eu à subir les conséquences. Et chacun est capable de faire cette appréciation avec un instrument très sûr, l'expérience. Les chefs politiques, religieux ou intellectuels peuvent donc, s'ils sont avisés, s'éclairer de l'opinion publique, et rectifier ainsi leurs conceptions erronées. Dans le cas où ils n'ont pas assez de clairvoyance pour le faire spontanément, ils y sont contraints par la force, où une révolte les emporte eux et leurs fausses théories. L'hypothèse pratique est alors condamnée par les faits, et c'est aux successeurs à savoir tirer parti de cette expérience. Or, comme ils ont le plus grand intérêt à ne pas retomber dans les mêmes erreurs, ils s'appliquent à trouver des règles mieux appropriées aux tendances de la nature humaine et plus capables de servir à la bonne organisation nationale, qui est si intimement unie au perfectionnement des indidivus. De là des progrès certains, constatés par l'histoire de la civilisation.

Cependant ces progrès, tout réels qu'ils sont, n'ont ni la solidité, ni la rapidité qu'ils pourraient acquérir, si la méthode adoptée en morale se rapprochait davantage de celle suivie avec succès par les autres sciences. Cette méthode consiste essentiellement dans une comparaison assez étendue et assez variée pour découvrir dans les mœurs des rapports constants et généraux. Or, de même que l'observation basée sur un seul individu est insuffisante, de même l'observation bornée à une seule société n'offrirait pas la base voulue pour des généralisations définitives, surtout si cette société était étudiée à une seule période de son existence.

Un des grands mérites de la Sociologie tient à ce que cette science fait expressément usage de cette large voie comparative, en procédant à une vaste enquête sur les états sociaux les plus divers. D'après les indications qu'elle a déjà recueillies, elle a pu, il est vrai, enlever de l'autorité à des croyances qui passaient pour permanentes et qui n'existaient que dans les limites restreintes d'une société et d'une époque. Mais, d'autre part, elle a découvert, sous les apparences les plus diverses, un fonds commun d'appréciations et de règles de conduite, déterminées et, pour ainsi dire, imposées par les exigences de la vie individuelle et sociale.

C'est de ce fonds commun que les moralistes peuvent dégager un idéal du bien qui ne soit ni l'expression de la fantaisie indivi-

duelle, ni le reflet d'un état social passager. Voici, nous semble-t-il, les caractères et les éléments essentiels de ce bien.

Le bien moral consiste surtout dans les qualités internes, dans l'organisation mentale, dans la valeur individuelle. Car, c'est grâce aux dispositions de la sensibilité et à l'attitude de l'esprit et de la volonté, que l'homme de bien — tel que nous le concevons d'après de nombreux modèles fournis par la réalité — parvient à élaborer, pour ainsi dire, les événements extérieurs et sait tirer le meilleur parti des situations où le sort l'a placé. Les alchimistes du moyen âge avaient la prétention de transmuer les plus vils métaux en or. Cette opération, chimérique quand on veut l'appliquer aux corps matériels, devient réalisable quand elle porte sur les faits de conscience. Par une sorte d'alchimie mentale, l'homme pourvu de principes semblables à ceux du stoïcisme ou du christianisme, transforme les maux en biens. S'il est pauvre, il se console de sa pauvreté, en songeant à toutes les séductions dangereuses que provoque la fortune; il jouit même de sa pauvreté et trouve en elle un stimulant qui le porte aux travaux utiles, parfois au succès. Le sage se comporte ainsi à l'égard de tous les événements, qui ne sont jamais assez malheureux pour ne renfermer aucune parcelle de bien. C'est par ce bon côté qu'il envisage les choses, lorsque le fait est accompli et que la prudence avait été impuissante à le conjurer. Les qualités morales n'ont pas, d'ailleurs, à s'exercer seulement dans cette voie ingrate. Mais elles sont le plus sûr moyen d'accroître les biens naturels et de savoir en user, au profit de soi-même, de sa famille, de sa patrie, et même pour l'aménagement du monde extérieur, toutes choses qui facilitent à leur tour l'éclosion de nouvelles vertus.

Si, au contraire, l'organisation mentale est défectueuse, elle vicie et corrompt tout ce qu'elle reçoit, même les choses qui passent pour les plus précieuses. Le sybarite se plaint du pli d'une rose; le riche à millions reste toujours insatiable d'or, semblable au diabétique qui multiplie ses breuvages sans parvenir à étancher sa soif inextinguible. Il en est pour tout ainsi, chaque fois que la raison, mal éclairée par l'expérience des sages, est incapable de renfermer les désirs dans les limites du bien et de la justice. Il y a des tempéraments si déshérités que tout pour eux est une occasion de maladie; il y en a d'autres, au contraire, si sains et si vigoureux

qu'ils résistent aux conditions les plus défavorables. Il en est de même pour les consciences. Les unes, dépourvues de moralité, engendrent naturellement le mal ; les autres, nourries de bonnes habitudes de sentir, de penser et de vouloir, trouvent en elles la force de le détruire. Les unes sont pathogènes, les secondes pratiquent la phagocytose.

Le première des qualités internes, celle qui sert de fondement à toutes les autres, c'est la foi en l'humanité et la confiance en soi. Le scepticisme, quand il n'est pas une arme de combat au service d'une idée dissimulée, empêche tout effort suivi, et, paralysant la volonté, fait de l'homme une épave ballotée au caprice des flots. La confiance, au contraire, est créatrice de force. Elle l'est d'autant plus qu'elle est mieux fondée. Or, c'est ici le cas, puisqu'elle repose sur des idées qui ont subi victorieusement l'épreuve du temps.

Cette confiance en soi et dans l'humanité pourrait se formuler dans un *credo* moral, *credo* modeste, sans prétention surnaturelle, mais qui n'en posséderait pas moins une grande efficacité :

« Je crois que chaque nature humaine renferme en elle des forces, dont le sujet lui-même ne soupçonne pas l'existence et qui sommeillent inertes et sans emploi, tant qu'elles ne trouvent pas l'occasion de se révéler. Le passé est un garant de l'avenir. Comme l'histoire fournit de nombreux exemples de révélations imprévues, de métamorphoses complètes, je crois que ma nature renferme aussi quelque chose de précieux et qu'il suffit, pour le faire surgir, de circonstances favorables et surtout de bonne volonté. Tout est possible, tout est réparable. Ma volonté a faibli? — Cette faiblesse n'est pas une nécessité de mon être. C'est l'idée qui a manqué de susciter un sentiment assez énergique, et l'idée a fait défaut, parce que je ne l'ai pas cherchée avec des efforts assez persévérants. Je crois aussi à la raison humaine, à l'assistance morale que m'ont donnée et que me donnent sans cesse les sages de tous les temps, ces intelligences chercheuses de vérité et avides d'idéal. Je crois au Bien et à la possibilité de l'acquérir. »

La croyance au Bien n'a toute sa valeur que si elle est accompagnée de l'idée du devoir et de la volonté de s'y soumettre. Le devoir consiste essentiellement dans le respect d'une règle générale, fixe, objective. C'est par la soumission à une règle que l'individu échappe à l'incohérence, au caprice, aux variations inces-

santes qu'entraînent la diversité des intérêts, la mobilité des passions, les simples changements d'humeur, moins encore, le passage fortuit d'une idée, ou le petit frémissement d'un désir superficiel. Or l'individu, avec son expérience écourtée, resterait longtemps incapable de se fixer à lui-même une règle inviolable. Pour avoir toute son autorité, la règle doit être générale et avoir un point d'appui extérieur.

Par son caractère de généralité, elle échappe à un double reproche, celui de constituer un privilège ou une duperie. Mais c'est surtout par son caractère objectif qu'elle possède de l'efficacité. Cette règle qui n'est pas seulement renfermée dans la conscience personnelle, mais qui est reconnue, suivie, proclamée par l'élite de l'humanité, exerce sur chacun une contrainte à laquelle il convient et il est nécessaire de se plier. L'expérience montre, en effet, par les exemples les plus probants, combien le contrôle, la surveillance, la discipline, sont utiles pour les natures les plus favorisées. Pourquoi les rois, malgré souvent la noblesse de leur caractère, sont-ils tombés, pour la plupart, dans de fréquents écarts de conduite? C'est que leur pouvoir absolu les avait privés, en partie, de ces bienfaisantes résistances qui protègent l'homme de bien contre lui-même, et l'empêchent de céder aussi facilement aux emportements de la passion. Car le désir, arrêté par l'obstacle, laisse à la réflexion le temps d'apprécier plus sainement les choses. Il permet à la volonté de rester fidèle à des idées dont elle reconnaît toujours la justesse et la valeur, lorsqu'elle a toute sa clairvoyance. C'est par la volonté de se soumettre au devoir que l'homme arrive à rester toujours d'accord avec lui-même, *sibi constare*.

La foi en l'humanité et la bonne volonté sont plutôt les conditions préparatoires du bien que ce bien lui-même. Qu'est donc enfin le véritable bien?

Il réside essentiellement dans la formation d'une personnalité stable, cohérente, qui se subordonne les ébauches de personnalités opposées, qui soit en harmonie avec la fonction et avec le rôle social, qui s'appuie sur les qualités naturelles sans s'y asservir, qui utilise les influences de l'éducation, du milieu et des circonstances, toutes les fois que ces influences s'accordent avec les tendances constitutives de cette personnalité dominante. Le bien,

c'est d'être un homme, non pas cet homme général, où les moralistes, par souci d'une perfection impossible, rassemblent les qualités les plus disparates ou même contradictoires, mais un homme chez qui toutes les fonctions mentales s'harmonisent et concourent à la réalisation du type moral le mieux approprié à sa nature et à sa condition. Ce type, qui doit servir de modèle à chacun, n'est pas une de ces idées abstraites, représentations tellement appauvries et vidées de tout contenu réel qu'elles s'évanouissent en fantômes insaisissables. Il n'est pas l'idée vague et générale d'une perfection qui, en théorie, s'appliquerait à tous les hommes, et qui, dans la pratique, ne s'applique à aucun. Il est concret, ou, du moins, n'écarte que les traits particuliers, accidentels, sans importance véritable sur l'ensemble des qualités constitutives fortement unies entre elles. Il pourrait même, soit dans les beaux-arts, soit dans la littérature, donner lieu à une représentation individuelle, à la condition que les traits caractéristiques et propres à l'imitation soient suffisamment mis en relief.

Le principe organisateur de cette personnalité stable et dominante que chacun doit se proposer d'acquérir, c'est la fonction sociale avec toutes les tendances ou habitudes qu'elle impose, quand elle est bien remplie. Sans doute le mieux serait que chacun pût la choisir conforme à ses goûts et à ses aptitudes. Mais, comme cela n'est pas toujours possible, il faut compter sur la puissance de l'habitude, pour s'adapter au genre de vie que les circontances ont imposé. « L'habitude, a dit Pascal, est une seconde nature qui détruit la première ». Or, puisque l'habitude se forme par la répétition des actes et par la persistance des influences, rien plus que la profession ne sera capable de marquer l'homme d'une empreinte profonde, au physique et au moral. Une personnalité, définie par les occupations professionnelles, tend ainsi naturellement à se produire et résulte d'ordinaire, qu'on le veuille ou non, de la force même des choses. Mais, d'après notre principe fondamental, la moralité est œuvre intérieure. L'individu ne doit pas se considérer comme un simple produit, ni de l'hérédité, ni de l'éducation, ni du milieu, ni des circontances, ni de l'organisation sociale. Imbu de moralité, il a foi dans les ressources de son être. Et, alors même qu'il n'aurait pas dans la société le rôle qui aurait le mieux convenu à sa nature, il peut, par des efforts bien dirigés, s'adapter à sa

fonction et établir entre ses tendances, modifiées dans le sens voulu, l'harmonie nécessaire à la réalisation d'un *caractère*, beau dans toutes les conditions, même les plus humbles.

Les bonnes actions sortent naturellement de cette personnalité de prix, de ce caractère qui est toujours d'accord avec lui et avec le meilleur de l'humanité. Elles s'unissent entre elles, se fortifient par cette union et arrivent à former, pour chaque homme moral, le souverain bien, qui n'est pas l'accumulation désordonnée de toute sorte de biens, parfois inconciliables et contradictoires, mais qui est le pouvoir d'obtenir tous les biens convenant le mieux à sa nature perfectionnée ou transformée. *Un* bien ne peut être apprécié d'une façon isolée, ni obtenu sans que d'autres biens soient menacés ou favorisés. Il tient à tout notre être passé et futur, à notre être complet, envisagé avec toutes les attaches qui le relient à d'autres êtres. Il entre comme un élément dans un système. Ainsi la fin ne justifie pas *tous* les moyens, mais seulement ceux qui ne portent pas atteinte à notre fin essentielle, à notre dignité, à l'amour de soi éclairé, au sentiment de l'honneur, c'est-à-dire, au désir de mériter l'estime des personnes dont on apprécie soi-même les idées et les sentiments.

II

Le bien individuel n'est pas absolu. Il dépend non seulement de nos dispositions naturelles, mais aussi du monde extérieur, surtout de nos relations avec les membres de la société dont on fait partie, parfois aussi de nos rapports avec les hommes des autres nations ou des autres époques. Par suite, les tendances de notre être ne peuvent s'harmoniser entre elles qu'à la condition de s'accorder aussi avec les forces extérieures qui agissent sur elles.

Tant qu'il s'agit seulement des forces brutes et aveugles de la nature, la raison ne reconnaît en elles rien qui l'incline au respect et qui lui impose des obligations. Si l'homme cherche à accommoder sa conduite à l'action de ces forces, c'est par simple prudence. Il ne se sent pas tenu de se soumettre à de pareilles puissances. Loin de là. Toutes les fois qu'il le juge à propos et qu'il le peut, il se soustrait à leur empire. Il déploie à leur égard toute son habileté, soit pour déjouer leur action, soit pour en tirer parti.

Aucune ruse, aucune violence n'est interdite pour les dompter, pour les asservir, pour en faire des esclaves dociles, empressés à satisfaire tous ses désirs. La foudre, attirée par une pointe métallique, apprend à s'écouler inoffensive dans un puits perdu. Et même, cette puissance, autrefois mystérieuse et redoutable, est devenue maintenant une auxiliaire des plus précieuses, et fournit à l'homme des sources abondantes de lumière et de force.

La question se présente sous un autre aspect, quand il ne s'agit plus de choses dépourvues de sensibilité et d'intelligence, mais que l'homme entre en rapport avec ses semblables. La personnalité individuelle ne peut plus alors se développer sans tenir compte de la personnalité des autres. Elle ne jouit plus d'une liberté qui ne serait limitée que par sa puissance d'expansion et de domination. Si elle s'attribue des droits, la raison, interprète de la raison collective, la raison amie de l'ordre et de la généralité, l'oblige à en reconnaître de semblables aux autres personnalités. Car, sans une règle applicable à toutes, les personnalités diverses, avides naturellement d'une expansion illimitée, se heurteraient les unes les autres dans des conflits incessants. Cette règle qui est une nécessité de la vie sociale, est celle de la justice.

La justice prend deux formes voisines, mais cependant distinctes qui sont la loi civile et la loi morale. Ces deux sortes de lois vont souvent de compagnie. Mais, alors même qu'elles s'accordent dans leurs prescriptions, elles n'ont pas le même point d'application. Dans le Droit, la règle s'applique à des actions extérieures, des actions telles qu'elles peuvent être connues d'une façon objective. La loi morale pénètre plus avant. Elle impose aussi des actes, mais elle les impose comme des manifestations d'états intérieurs. Ce qu'elle vise surtout, ce sont les intentions, les mobiles et les motifs qui ont déterminé la conduite, et qui servent plus que tout autre élément à en fixer la valeur. Or, comme les motifs et les mobiles sortent du fond même de la personnalité, ce que la morale recommande en dernier ressort c'est de nourrir en soi la justice, de l'incorporer à son être, d'en faire un principe d'action si vivant et si dominateur que l'activité se porte d'elle-même à la réalisation d'actes conformes à la justice.

Puisqu'il s'agit ici non de politique, mais de morale, voyons quels sont les devoirs prescrits par une conscience qui sent ses rapports

étroits avec les autres consciences, et qui reconnaît la nécessité bienfaisante de s'accorder avec elles. Il semble qu'on peut, suivant une distinction connue, les répartir en deux classes : 1° *les devoirs stricts*, essentiels, auxquels aucun membre de la société ne saurait se soustraire sans violer le pacte fondamental qu'implique la vie sociale; 2° *les devoirs larges* qui laissent plus de latitude dans l'interprétation, parce que les questions auxquelles ces devoirs s'appliquent sont encore controversées, sans que l'opinion publique soit parvenue à se fixer à leur égard.

Devoirs stricts. — L'acte importe moins que le caractère. Car, si le caractère est mauvais, l'acte qui en dérive n'est bon qu'en apparence et par accident, alors même qu'extérieurement il est conforme à la justice. Par exemple, celui qui s'abstient du vol, seulement par crainte du gendarme et par impossibilité de se soustraire à une surveillance attentive, celui-là a l'âme d'un voleur et cédera à son penchant, à la première occasion favorable.

Ce que la conscience publique réclame le plus impérieusement, ce ne sont pas des mines, des gestes, des apparences, mais des réalités. En un mot, la qualité qu'elle apprécie le plus, c'est la sincérité. Au contraire, ce qu'elle condamne avec le plus de force, c'est l'hypocrisie, la fourberie, la fausseté, et tous les défauts de cette sorte. En temps de carnaval, les gens ne prennent un déguisement et un masque que pour avoir la facilité de faire impunément beaucoup de sottises. L'hypocrite agit de même, avec cette circonstance aggravante, que le déguisement dure toujours et qu'il est plus habilement dissimulé. Chez Tartufe, le costume, l'attitude, la démarche, la physionomie, le geste, la parole, l'action même toutes les fois qu'elle est destinée à être vue, tous les dehors en un mot, sont corrects et conformes au type du vrai dévot. Mais ce n'est là qu'un vain simulacre. Pendant que l'automate fait les gestes voulus, à l'intérieur grouillent toute une foule de mauvais désirs qui n'attendent que l'occasion de se réaliser. La fausseté est donc la marque d'une perversité voulue, persistante, foncière. Elle est une menace perpétuelle. Elle est radicalement inconciliable avec la justice.

Le premier devoir est de ne point jouer un personnage fictif, mais d'être réellement ce qu'on veut paraître. Cependant, s'il ne faut point singer le bien, il ne faut pas non plus tomber dans l'excès

contraire, comme le font les cyniques et les criminels. Le cynique se met ouvertement en opposition avec les mœurs publiques. Par suite, sa conduite n'est qu'une succession d'actes inférieurs au niveau moral ordinaire. Il contribue ainsi à abaisser le type social, dont il est un exemplaire défectueux. Tel l'ouvrier qui multiplie les jours de chômage volontaire, qui se plaît à vivre dans la crasse, et qui se vante de s'enivrer ou de pratiquer d'autres vices crapuleux. — Le criminel de profession est encore plus éloigné du devoir, puisqu'il choisit pour fonction propre un genre d'occupation qui s'exerce par une série ininterrompue de délits ou de crimes. Ainsi le vagabond est un paresseux, qui, ne voulant pas se livrer à un travail productif, a recours à une impudente mendicité et à toutes sortes de larcins. — Les souteneurs encouragent la débauche. Ils en vivent, et, quand ils sont troublés dans leur coupable industrie, ils n'hésitent pas à entrer en lutte ouverte avec les agents de la force publique. — La courtisane sécrète l'immoralité aussi naturellement que le foie sécrète la bile. Elle est une sorte de méphisto femelle qui souffle les mauvaises pensées, encourage les faiblesses, raille le sentiment, familiarise avec l'idée de toutes les fautes, même des crimes. C'est le génie malfaisant qui fait la guerre à toutes les formes de l'honnêteté, surtout à celle qui consiste à ne point puiser, d'une façon plus ou moins directe, dans les coffres du prochain. C'est l'ennemie intime qui, ne supportant le voisinage d'aucun sentiment élevé, arrache une à une les qualités de ses amants successifs, parce que ces qualités sont autant d'obstacles à son commerce. Et, sans prolonger la liste des professions déshonnêtes, il en est ainsi pour chacune d'elles. Elles sont, toutes, des sources naturelles de dommages pour autrui : toutes blessent la justice.

Dans les cas précédents, le rôle qu'on s'est attribué ou qu'on n'a pas eu le courage de rejeter, est essentiellement inconciliable avec la justice. Plus l'individu reste fidèle à ce rôle, plus sa conduite est vicieuse et capable de choquer la conscience publique. Au contraire, la condition essentielle pour ne pas heurter les sentiments des honnêtes gens, c'est de choisir une *fonction sociale utile*, et de la remplir en se conformant aux règles prescrites par l'opinion et approuvées, d'ailleurs, par la raison personnelle. Le mot « fonction » est pris ici dans une acception générale et analogue

à celle qu'on lui attribue en physiologie, où tous les organes, depuis le cerveau jusqu'à l'intestin, ont une fonction, c'est-à-dire, des actes de nature déterminée à accomplir. A ce point de vue, le cordonnier qui bat la semelle dans une échoppe obscure, exerce une fonction sociale, comme le magistrat qui siège dans un tribunal et qui tient dans ses mains la fortune, l'honneur, la liberté des hommes soumis à sa juridiction.

La fonction choisie doit être utilé, non seulement à soi, mais aux autres. Par exemple, celui qui reçoit de la société toutes les commodités de la vie et qui ne donne rien en retour, est une sorte de parasite. Il viole le pacte fondamental en vertu duquel les membres d'une association ne doivent pas se réserver tous les avantages, pendant qu'ils font porter toutes les charges sur les autres. C'est ce genre d'injustice que commettent les riches paresseux, dont l'unique occupation est de s'amuser. Il y en a de l'un et de l'autre sexe. Mais cette espèce malsaine fleurit plus particulièrement dans le monde féminin.

Après ces éliminations successives, nous arrivons à ce point central, le point de rencontre où le bien et le devoir s'unissent entre eux, dans le bon accomplissement de la fonction propre à chacun, celle que les circonstances ont imposée et qu'on accepte, ou celle que l'on a délibérément choisie. Car le bien, comme on l'a dit précédemment, consiste à créer en soi une personnalité stable, cohérente, harmonieuse, où toutes les tendances s'accordent et tendent à une même fin, parce qu'elles se subordonnent à l'une d'entre elles, qui est dominante et régulatrice de toutes les autres : la tendance favorisée par l'activité professionnelle. Mais, d'autre part, cette harmonie intérieure ne peut être obtenue que si la fonction, acceptée ou choisie, s'exerce conformément aux règles du devoir de justice, règles qui se rattachent toutes à ce principe fondamental : ne pas nuire — d'une façon directe ou indirecte, visible ou cachée — au bien des autres.

Les autres membres de la société ont des droits, et le respect de ces droits fait partie intégrante du véritable bien personnel. Voici comment. La conscience individuelle est loin d'être hermétiquement close. Elle entretient, au contraire, d'incessantes communications avec les autres consciences. Or, c'est par là que l'idée de justice pénètre en chacun et se consolide. Dès qu'un droit est

violé, tous ceux qui n'ont pas un intérêt direct à cette violation, désapprouvent et condamnent cette injustice. Les victimes se plaignent plus énergiquement encore. Quant aux coupables, alors même qu'ils seraient parvenus à cacher leur mauvaise action, ils ne peuvent fermer complètement leur conscience à ces plaintes. Ils sont d'autant plus forcés de les accueillir, qu'elles correspondent mieux à la multitude des appréciations semblables, qu'ils ont entendues ou qu'ils ont formulées eux-mêmes, toutes les fois qu'ils n'étaient pas en cause. L'unité de conscience est alors brisée ; des tendances contradictoires se combattent ; le coupable joue un double personnage, et cherche à cacher la laideur de ses dispositions intimes sous des dehors trompeurs. Il tombe ainsi dans la fausseté et dans tous les défauts qui en dérivent naturellement. Le bien et le devoir manquent à la fois.

Précisons cela par quelques détails et quelques exemples, non pas empruntés à une vague humanité, mais tirés de la vie sociale actuelle et, par suite, plus susceptibles d'application et aussi de contrôle.

Du haut en bas de l'échelle sociale, *bien remplir sa fonction*, c'est fournir un travail régulier et intelligent, c'est-à-dire, bien approprié à la fin poursuivie. Si le travail manque de régularité, le paresseux et l'amuseur ne sont pas seuls à pâtir de leurs défauts, mais la société en reçoit des dommages, dont l'opinion publique a le droit de se plaindre. *L'ouvrier* qui multiplie les jours de chômage volontaire, est destiné à devenir un des clients de l'Assistance publique. Ceux qui, par l'accumulation de faits semblables, auront à supporter une surcharge d'impôts, ont lieu de critiquer cette paresseuse imprévoyance. En outre, de pareilles habitudes nuisent non seulement à la considération du coupable, mais à celle du groupe tout entier. Si peu que la passion les y sollicite, les membres des autres groupes, portés par une pente naturelle à la généralisation, tendront à attribuer à tous les ouvriers les défauts de quelques-uns. De là une déconsidération qui se traduira, à l'occasion, par des actes hostiles. Par exemple, de justes revendications ouvrières seront écartées, parce qu'une minorité de travailleurs imprévoyants et paresseux se seront montrés indignes de les obtenir. — Le professeur de lycée ou de collège, assez peu consciencieux pour s'octroyer quelques jours de congé supplémentaires en

simulant la maladie, inflige aux suppléants un surcroît de besogne et fait que l'Administration académique, devenue défiante, condamne tous les professeurs à l'humiliation de fournir, pour des absences légitimes, un certificat de maladie. — Les employés des Ministères qui, dissimulés derrière leurs cartons, lisent ou composent des comédies, augmentent le nombre des fonctionnaires inutiles, grossissent le budget de dépenses superflues et donnent ainsi aux adversaires du Gouvernement l'occasion de diriger contre lui des attaques justifiées en partie. D'autres, moins soucieux de sauver les apparences, faisaient de si rares et si courtes apparitions dans les bureaux qu'un ministre, moins négligent que les autres des devoirs de sa charge, dut, pour réagir contre ces abus, obliger tous les employés, bons et mauvais, à signer chaque jour une feuille de présence. — Dans une sphère plus élevée, les Députés inexacts, qui laissent le plus souvent leur place vide et votent par procuration, discréditent le parlementarisme. Ils ont donné l'idée de ne payer les Députés que d'après des jetons de présence. Ils seraient ainsi responsables d'une mesure qui frapperait indistinctement tous leurs collègues, même ceux qui sont le plus attachés à leurs devoirs et qui n'ont jamais eu besoin de pareilles menaces pour éviter les mœurs des écoliers trop amateurs de l'école buissonnière.

L'irrégularité est un défaut si évident que sa malfaisance ne peut échapper aux consciences les moins délicates. Pour être moins apparent, le manque d'adaptation à la fonction n'en est pas moins un défaut réel, et une cause de dommages pour l'individu et pour la société. Quand la fonction n'est pas en rapport avec les goûts, les aptitudes et les connaissances acquises, l'individu, sollicité par des tendances opposées, se porte mollement à l'accomplissement de sa tâche. Il fait laborieusement des efforts pour activer des facultés rétives, tandis qu'il doit refouler des penchants qui ne demandent qu'à suivre leur cours. De là, un état de lutte incessant et le sentiment d'une désharmonie. D'autre part, les résultats sont médiocres ou inférieurs. Ils font ressortir l'incapacité du travailleur et provoquent de justes critiques.

Cependant ce mal pourrait, à la longue, être atténué par la foi de l'individu en ses ressources cachées, et par les efforts persistants et méthodiques qu'il ferait pour les utiliser. Le bien tendrait alors

à s'accorder avec le devoir. Au contraire, le mal acquiert toute sa virulence quand les erreurs du jugement ou les sophismes de l'esprit viennent, soit paralyser la volonté, soit la détourner du droit chemin. Alors, il ne s'agit pas seulement des dommages matériels que le coupable cause à la société, ni des risques de même nature auxquels il s'expose et que du reste, il espère toujours éviter. Ce qu'il menace de ruine, c'est l'idéal professionnel que la tradition lui avait légué et que la conscience collective entretient et fortifie. Soit, par exemple et pour fixer les idées, le médecin ignorant, inattentif, avide, peu scrupuleux, qui soigne la maladie plutôt que le malade. Son langage est une perpétuelle condamnation de lui-même. Il loue ce qu'il ne fait pas, il condamne ce qu'il fait. Il grossit de sa voix le concert des voix accusatrices. Il devient son propre accusateur. A force de proclamer la déchéance de ceux dont il imite la conduite, il finit par se mépriser lui-même. Il a détruit son être moral et social.

Combien est différente l'attitude de l'homme qui ne sépare pas de son bien véritable les charges de sa fonction, même les plus lourdes. Il ne veut point démentir ses paroles. Ce qu'il recommande aux autres, il n'hésite pas à le faire, quand les circonstances l'exigent. Ainsi, l'officier, vraiment digne de ce nom, laisse aux Tartarin le ridicule de retrousser fièrement leur moustache loin du danger, et de se dérober à la première apparence du péril. Son rôle est de supporter les fatigues, de prolonger les marches sous le soleil ou sous la pluie, d'endurer les dures privations d'un siège, de s'exposer aux blessures, d'affronter la mort. Et il éprouve une âpre satisfaction à accomplir son rôle jusqu'au bout. Le bien suprême pour lui, ce n'est pas l'argent, ce n'est pas le plaisir, ce n'est même pas le bruit flatteur de louanges méritées, puisque la mort anéantit tous ces avantages. Le bien, c'est de n'avoir point failli aux obligations dont il a souvent proclamé la nécessité; c'est de rester fidèle à l'idéal dont il a si souvent reconnu et vanté la beauté; c'est de pouvoir toujours sympathiser avec lui-même; c'est, en un mot, de se peser dans les balances de la justice, et de s'épargner la honte de se sentir trop léger.

Aux charges inhérentes à la fonction, il faut joindre les devoirs de famille et les devoirs envers la société. Ces deux sortes de devoirs ne font, pas plus que les précédents, obstacle au bien véri-

table de l'individu, bien qui consiste essentiellement dans la constitution d'une forte personnalité.

Les obligations qui naissent de la vie de famille contribuent, d'ordinaire, et d'une façon très efficace, à consolider un caractère en voie de formation. Le mari et la femme, quand ils veulent rester fidèles aux engagements pris dans le mariage, deviennent l'un pour l'autre une sorte de conscience objective, qui rappelle l'idée du devoir, au moment où la passion tendrait à la rejeter dans l'ombre. Ils se prêtent ainsi un appui mutuel qui les confirme dans leurs bonnes résolutions, et qui les empêche de céder à des excitations ou sollicitations étrangères, dont l'apparence seule est désintéressée.

Mais quelle est la condition fondamentale de cette union et de cette aide morale? C'est, chez tous deux, *l'accomplissement de la fonction propre à l'homme ou à la femme.* Que chacun fasse consciencieusement sa tâche, et beaucoup des difficultés, où vient se briser l'harmonie des ménages, auront disparu. C'est aussi par l'observation rigoureuse des obligations de leur charge, que les parents peuvent donner à leurs enfants une éducation satisfaisante et favoriser la formation de leur naissante personnalité. Les exemples incessants qu'ils donnent d'union solide, de conduite morale, d'activité laborieuse, sont les moyens les plus efficaces d'imprimer dans les esprits des images durables, destinées à servir plus tard de modèle à la conduite.

L'harmonie entre la fonction sociale et les devoirs de famille est la règle ordinaire. Cependant des conflits peuvent se produire. Tels ces cas où un père se trouve partagé entre son amour pour son fils et les nécessités de sa charge. Dans les cas de cette nature, ce sont les devoirs, ou plutôt les sentiments de famille qui doivent céder. Le népotisme est une faute, parfois d'une haute gravité, que l'opinion publique réprouve avec justesse. User de son influence pour arracher un coupable à un châtiment mérité, ou pour confier un poste à un incapable, c'est nuire et à l'individu et à la société, c'est commettre une double injustice. Voilà l'alternative : ou remplir les devoirs de sa charge sans acception de personne, ou quitter sa fonction.

Quelles sont les charges à imposer aux membres d'une société? C'est aux gouvernants, en possession d'une autorité légitime, qu'il

appartient de le déterminer. Mais quand, dans des dispositions législatives régulières, ces charges ont été fixées, le devoir des particuliers est de se soumettre aux lois, et d'accepter les diverses obligations jugées nécessaires à la conservation de la vie sociale. Le devoir s'unit ici encore au bien. Car, c'est par la participation à la vie sociale que l'homme acquiert la plus grande part de sa valeur. Au contraire, si la Nation à laquelle il appartient, vient à être brisée, mutilée, abaissée, il sent le contre-coup de cette déchéance et subit, de ce fait, une véritable *diminutio capitis*. Les Irlandais, les Polonais, les Alsaciens, sont de vivants exemples de l'amoindrissement de la personnalité morale qui a été la conséquence de la conquête. Les idées, les traditions, les tendances, les sentiments anciens, qui constituaient le fond de chaque être, ont eu à subir le choc d'idées, de traditions, de tendances, de sentiments tout contraires, qui, faisant un constant effort pour pénétrer dans la conscience, ont brisé l'unité de la personne, unité sans laquelle le bien moral a plus de peine à se réaliser.

Devoirs larges. — L'individu, mal préparé à débrouiller l'enchevêtrement des faits sociaux, est souvent incapable de discerner les rapports subtils qui le rattachent à ses semblables. C'est au moraliste qu'il appartient de mettre en lumière ces ramifications, parfois si dissimulées, du bien et du devoir. Cette nécessité s'impose plus particulièrement à l'égard des devoirs larges, que beaucoup ne considèrent pas comme des devoirs véritables, et dont, par suite, ils croient pouvoir s'affranchir sans manquer à l'honnêteté.

Ces devoirs, qui, en fait, laissent tant de latitude dans l'interprétation, sont les devoirs dits de charité ou de solidarité. Ils recommandent l'amour du prochain, amour qui doit se traduire par des actes d'assistance, de défense et de dévouement.

Mais ces recommandations s'expriment dans des formules si vagues ou même si contradictoires qu'elles autorisent ou, du moins, excusent toutes les défaillances. A qui faut-il accorder des secours? Quand et combien faut-il donner? Comme tout cela est laissé dans l'incertitude, beaucoup en profitent pour remplir à peu de frais leurs obligations charitables. De loin en loin, avec un geste imposant et un front orgueilleux, les uns donnent à un misérable, qui les fatigue de ses importunités, une menue monnaie qu'ils accompagnent de conseils ou même de reproches. D'autres, riches

négociants qui aspirent à quelque fauteuil municipal, donnent 50 f. à l'Assistance publique, et font retentir toutes les gazettes locales de leur générosité. Il en est enfin qui s'abritent derrière les principes darwiniens de la concurrence vitale ou les idées nietzschéennes, et qui ne donnent rien du tout.

Le moyen de rendre ces devoirs plus certains et plus précis, c'est de les rattacher à la fonction. On verra une fois de plus que le véritable bien ne se sépare point d'obligations déterminées, et même, à l'occasion, de lourds sacrifices matériels.

Le baron Taylor, fondateur des vivantes associations groupées autour de son nom, a, dans une de ses circulaires, formulé cette règle, prise aujourd'hui pour devise de l'*Association des membres de l'Enseignement* : « Il faut secourir avant d'être secouru : c'est à ce prix que le secours honore et celui qui le reçoit et ceux qui le donnent. » Règle excellente, qui mérite de pénétrer de plus en plus dans la conscience collective et de passer à l'état de devoir catégorique. L'individu isolé ne peut, malgré sa prudence, être jamais assuré contre les accidents qui le menacent de toutes parts : Il est exposé à la maladie qui supprime le gain et accroît les dépenses; au chômage forcé ou à la perte de sa situation; il peut être frappé dans les siens, dans sa fortune, dans les instruments même de son travail. Le moyen le plus efficace de lutter contre tous ces maux, c'est l'association. Par elle, les risques sont partagés, et le mal, au lieu de se concentrer sur un petit nombre de victimes vouées à la ruine est dispersé, dilué, atténué, si bien que, moyennant un léger sacrifice consenti par tous, il est à peine senti de ceux qu'il a frappés directement.

Remarquons d'ailleurs que la bienfaisance des mutualités n'est assurée qu'à une condition. C'est que les membres qui les composent, aient assez de moralité pour être de bonne foi dans leurs déclarations, et montrer autant de prudence à éviter les accidents que s'ils avaient été seuls à en subir les conséquences. Le devoir, ici, n'est donc pas douteux. Il se rattache aux prescriptions fondamentales, énoncées antérieurement. Que chacun remplisse sa fonction (métier ou profession libérale) avec soin, avec prudence, avec habileté, et les dommages à supporter par l'ensemble seront réduits au minimum. Au contraire que des aigrefins usent de ruse et de fourberie, ou même que des maladroits ou des négligents

augmentent les frais, et les bons ayant à pâtir d'une pareille association, en sortiront, préférant être leurs propres assureurs. Pour que l'institution dure et conserve toute sa valeur, il est donc nécessaire que les qualités morales, sur lesquelles elle repose, ne fassent jamais défaut.

L'assistance dans le mal est bonne; la préservation du mal est encore meilleure. Il ne s'agit pas seulement ici des maux matériels, mais de ceux qui menacent la valeur, la dignité, le droit de chacun. Or, ce résultat ne peut être obtenu que par une union encore plus étroite du bien et du devoir.

Le bien consiste à donner à son être toute la perfection spéciale que comporte la fonction. Mais, d'autre part, le devoir, qui proscrit toute injustice indirecte, s'oppose à toute action qui pourrait avoir une répercussion nuisible sur les autres membres du groupe professionnel. Que ce groupe soit constitué en syndicat, ou non, peu importe. Il y a toujours solidarité, solidarité si réelle que chacun est intéressé à la conduite des autres, et qu'à son tour, le groupe entier ne peut rester indifférent à des actes particuliers, il est vrai, mais qui engagent la collectivité. De là des devoirs non douteux auxquels l'individu ne saurait se soustraire, sous prétexte d'indépendance et de liberté. Ces raisons ne sont souvent invoquées que pour masquer, sous des apparences respectables, l'égoïsme et la lâcheté. Certes, l'ouvrier ne doit pas se laisser conduire par des meneurs ambitieux, de bonne foi douteuse, ou sincères, mais pleins de fougue maladroite et d'esprit chimérique. A plus forte raison, ceux-ci n'ont pas le droit d'employer la violence contre leurs camarades hostiles à leurs idées. Mais, quand la majorité, après réflexion et en toute liberté, a décidé la grève pour relever des salaires de famine, se défendre contre la brutalité des contremaîtres, sauvegarder l'indépendance politique ou religieuse de tous, se mettre à l'abri des multiples atteintes portées soit aux intérêts matériels, soit à la dignité morale, le devoir est de défendre son droit et de supporter pour cela tous les sacrifices que cette défense exige et que les camarades supportent vaillamment pour le bien commun.

Il faut insister sur ce point, vraiment capital, et montrer comment la justice, tout en restant la même dans le fond, varie dans ses applications, suivant les conditions économiques et sociales. Le

contrat entre l'employeur et l'employé doit, pour avoir une valeur morale, être de part et d'autre consenti librement. Or, cette liberté n'existe pas pour l'ouvrier qui traite isolément avec un patron, puissant par les capitaux et toujours capable d'attendre les offres inférieures d'un autre travailleur, plus résigné ou plus pressé par le besoin. Pour que l'équilibre, exigé par la justice, s'établisse entre deux forces aussi disproportionnées, il faut que le débat ait lieu entre le patron, d'un côté, et toutes les forces ouvrières de l'autre. Le contrat doit être collectif. Et, s'il ne l'est pas encore légalement, c'est aux individus intéressés, à le faire passer dans les mœurs et à le considérer comme une règle obligatoire. Ne pourrait-on pas ici appliquer le précepte de Kant et dire au travailleur avec une légère variante? « Agis toujours de telle sorte que ton action puisse être érigée en règle universelle valable pour toi, comme pour tous tes compagnons. » Cela ne servirait pas seulement dans le monde des travailleurs manuels, mais la crainte de causer, par son propre abaissement, l'abaissement des autres, aurait une influence heureuse dans toutes les professions. Le député ferait moins de surenchère pour capter les suffrages de ses électeurs; le journaliste donnerait moins de place aux réclames payantes, et, du haut en bas de l'échelle, si chacun procédait ainsi, ceux qui ont le souci de leur dignité personnelle, n'auraient pas à pâtir des vilenies de quelques-uns, vilenies particulières, mais qui rejaillissent sur la catégorie sociale tout entière.

Le devoir va-t-il au delà de la justice? Peut-il, après avoir prohibé le mal, prescrire le bien, non plus de soi-même, mais des autres?

Le devoir suppose une dette et des créanciers. On comprend que, si par ma conduite je lèse, d'une façon plus ou moins dissimulée, mais réelle, les autres dans leurs intérêts, dans leur dignité, dans le développement de leur personnalité, je doive une réparation, ou, ce qui vaut mieux, je doive m'abstenir de ces actes préjudiciables. On comprend aussi que les victimes des maladresses, des imprudences ou des vices aient raison de se plaindre et qu'ils exercent une contrainte morale sur une volonté mal éclairée ou égoïste et lâche. Mais il semble que l'obligation ne s'étende pas plus loin et que la justice, sous son ancienne formule *ne noceas*, pose les colonnes d'Hercule du monde moral, en tant du moins

qu'il est régi par le devoir. Et cependant, si c'est là le dictamen de la conscience collective, il y a des exigences plus hautes qui sont réclamées par une conscience plus délicate, plus avertie aussi, la conscience actuelle d'une élite, conscience progressive qui tend à s'étendre et à se consolider, et qui sera sans doute la conscience collective de demain.

Ces exigences d'une conscience supérieure peuvent se résumer dans cette formule que Pasteur avait prise pour devise : « En fait de bien à accomplir, le devoir ne cesse que là où le pouvoir manque ».

Mais en vertu de quel principe? Quels êtres, armés d'un droit légitime, vont-ils réclamer, en leur faveur, l'usage de toute ma puissance? La réponse est simple, nette et, semble-t-il, concluante. Ce sont les êtres dont l'activité a servi, sert ou servira à mon propre bien. Ces êtres forment une multitude. Bien que la voix de leurs revendications ne forme qu'un murmure indistinct, c'est aux oreilles plus sensibles et plus attentives d'entendre cette voix et de discerner les ordres qu'elle donne. C'est aussi aux moralistes d'en faire ressortir la légitimité. Et beaucoup, sans s'appuyer sur une raison mystique, qui n'est, du reste, que la projection obscure de la raison humaine, n'ont pas failli à cette tâche.

La vie sociale implique une entr'aide constante, un concours d'activités bienfaisantes, une solidarité du bien. Cette harmonie n'est que vaguement sentie. Beaucoup même la méconnaissent et la nient. Qu'importe? Si elle existe, elle engendre des devoirs. Le bien que la morale recommande comme supérieur à tous les autres, ne saurait exclure les obligations qui naissent de la vie en société et qui rendent possible ce bien supérieur. Ici encore le bien se rattache au devoir, par des liens plus subtils sans doute, mais pourtant réels.

La conscience collective n'a pas toujours aperçu nettement ces impératifs et surtout n'a pas su en donner les raisons. Mais, du moins, elle les a vaguement sentis et, faisant encore mieux, elle en a encouragé la pratique. Elle paye de son approbation, de son estime, de son admiration — monnaie qui, pour quelques-uns, a plus de prix que les plus gros chèques — ceux qui ont fait servir les puissances de leur être au bien commun. Elle voue au mépris ceux qui, en possession des mêmes ressources, les gardent sans emploi

ou les tournent égoïstement à leur profit. De leur côté, les moralistes clairvoyants ratifient ces jugements, dictés par l'obscure vision des relations humaines que crée la vie sociale. Il y a, en effet, une sorte de contrat tacite entre tous les membres d'une même société. Ce contrat, implicitement admis dans toute association où le bien des uns ne peut pas être détaché du bien des autres, pourrait, d'accord avec la pensée de Pasteur, se formuler ainsi : « Je m'engage, comme les autres, à contribuer, dans la mesure de mes forces, au bien commun ».

Cette formule, pour se justifier et acquérir de l'efficacité pratique, demande à être bien comprise. Il s'agit bien ici de dévouement, mais d'un dévouement qui rentre dans l'ordre de nos puissances, de nos capacités, de nos manières propres d'agir, de celles où nous avons acquis plus d'habileté et où, par suite, notre activité, douée de plus d'efficace, peut rendre le plus de services. Le dévouement ne consiste pas dans un petit nombre d'actes privilégiés qui ne sont pas à la portée de toutes les bonnes volontés, comme donner une pension alimentaire aux pauvres, ou se jeter à l'eau pour sauver un misérable qui se noie. Le dévouement dont on parle, le dévouement précieux, parce qu'il est accessible à tous et parce qu'il a été le facteur le plus puissant des progrès de l'humanité, c'est de *porter sa fonction au plus haut point d'excellence*, sans se laisser arrêter par les obstacles, les difficultés, les peines, les risques, les souffrances, la mort même. Le savant doit être savant, et « s'il a la main pleine de vérités », il ne doit pas suivre le conseil égoïste de Fontenelle et « se bien garder de l'ouvrir ». La persécution est un risque professionnel qui n'est pas plus grave que celui du couvreur, menacé par le vertige de se fracasser la tête sur le pavé, du sergent de ville chargé de la sécurité publique et qui se jette à la tête d'un cheval emporté, du capitaine d'un vaisseau en perdition qui surveille l'embarquement des passagers avant de songer à son salut personnel, du mineur exposé au grisou, de la faible femme en proie aux douleurs de l'accouchement et qui, souvent, meurt en donnant la vie. Non! il n'est pas de position, si humble, si obscure soit-elle, qui ne permette le dévouement et qui parfois ne l'exige.

Pour permettre au lecteur d'apprécier plus facilement les idées

fondamentales de cette étude, on peut les présenter dans une série de théorèmes formulés avec le plus de précision possible.

1. La connaissance du bien moral s'obtient moins par la méthode subjective que par l'observation, objective, variée, étendue, telle que la pratique la méthode sociologique.

2. La thèse sociologique consiste à placer au-dessus des consciences individuelles, faillibles et sans autorité, *une conscience collective*, seule capable de déterminer le véritable bien et de dicter des arrêts obligatoires.

3. Pourquoi? — C'est que cette conscience collective est, en quelque sorte, la voix de l'humanité, une voix pleine d'autorité, parce qu'elle est l'expression de la sagesse de tous les temps.

4. L'homme ne vit pas seul. Dans le développement de sa personnalité, il doit tenir compte des autres personnalités. Car, s'il s'attribue des droits, sa raison, *interprète de la raison collective*, de la raison amie de l'ordre et de la généralité, *l'oblige* à en reconnaître de semblables aux êtres de même nature.

5. *Le respect de ces droits fait partie intégrante du véritable bien personnel.* Car les devoirs que la conscience collective prescrit et impose, contribuent en chacun à la formation de l'être moral, en donnant plus de force au caractère et plus de stabilité à la personnalité morale, celle qui est dominée et régie par la raison.

6. L'obligation fondamentale est de subordonner sa volonté individuelle à cette volonté générale qui s'est élaborée à travers les siècles et qui se manifeste aujourd'hui dans l'élite de l'humanité.

7. De là découlent tous les devoirs qui s'appliquent à l'homme non considéré comme individu, mais comme vivant dans une société. *Et tous ces devoirs gravitent autour de la fonction sociale.*

ARTHUR BAUER.

LES ÉTATS MYSTIQUES NÉGATIFS

(LA TIÉDEUR — L'ACÉDIA — LA SÉCHERESSE)

L'État de Grâce[1] trouve son corrélatif et son contraire dans le « dégoût » et la « sécheresse » mystiques. Il les y trouve tant au point de vue théologique qu'au point de vue psychologique et, malgré l'opposition d'apologistes professionnels qui voudraient tout ramener ou tout maintenir à leur point de vue, on peut relever des traces humaines en des phénomènes qui ne cessent pas d'être humains, faisant abstraction de la cause suprême et du contenu transcendant de ces phénomènes, en élucider le mécanisme, l'aspect, le développement. Dieu même permet, sauf pour les *ultra* de son parti, de s'occuper des voies et des moyens par lesquels il agit en nous, pourvu qu'on ne s'en affecte point trop et qu'on n'y prenne pas des armes contre lui. Nous sommes à l'abri de ces périls et c'est pourquoi nous rechercherons dans le *négatif* du mysticisme la confirmation de ce que nous en a montré le *positif* et ce qui pourra nous éclairer sur sa nature dernière. Nous le rechercherons, quoi qu'en pensent les contradicteurs « sans haine, sans amour » et tout au plus avec cette sympathique curiosité qui vivifie l'étude.

Les états mystiques dits « états d'épreuve »[2] n'affectent pas tous une forme aiguë et diffèrent, sinon par la nature, du moins quant à l'intensité. On peut établir une gradation de la simple tiédeur, au dégoût, puis à la sécheresse, comme du moindre au pire. Mais qu'on prenne bien garde qu'il ne s'agit nullement là d'une suite chronologique, ni d'une « évolution ». Si ces trois formes de

1. *Revue Philosophique*, septembre 1910.
2. Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, 1re semaine, 6e méditation supplémentaire.

morbidesse spirituelle marquent parfois autant d'étapes, ce fait n'a pas de signification générale : le plus souvent, au contraire, on les voit subsister indépendants et, de prime abord, dans des personnalités différentes, ou en des temps divers et indépendants dans la même personnalité. Toutefois la hiérarchie qui les classe ainsi reste légitime si l'on considère leur valeur propre, si l'on veut marquer de l'un à l'autre le progrès en essence commune de variétés d'espèce identique, et si leur rapprochement enfin vaut surtout pour la méthode.

Le sens du mot « tiédeur » pour s'appliquer à la mystique doit se spécialiser quelque peu. On entend en général sous ce vocable une manière d'être à la fois très superficielle et très précise qui consiste proprement dans le manque de zèle, l'inapplication aux exercices religieux, accueillis en corvées plutôt qu'en devoirs dont on puisse se réjouir, une sorte de réserve paresseuse là où l'on devrait tout entier se donner. Le tiède, « vomi » par Jésus, est le chrétien modéré, celui qui se dérobe au feu dévorant de l'amour, et ne court pas aux consommations des sacrifices, celui qu'on a nommé le libéral ou le mondain. On arrive à le voir surtout du dehors et on l'accuse moins de ne pas accroître sa vie intérieure que d'en manquer à peu près complètement. A ce degré Ignace de Loyola distingue avec raison la tiédeur des « sécheresses » et des « aridités[1] » et semble la rejeter justement dans l'existence commune du fidèle. Mais elle a son importance aussi dans le développement spirituel. Elle est là le piège que l'égoïsme tend à l'amour, la forteresse où le moi résiste à l'invasion de l'esprit. « Ils veulent bien, dit le Verbe à Madeleine de Pazzi, « ils veulent bien mon esprit, mais ils le veulent comme il leur plaît et quand il leur plaît et ils se rendent ainsi inhabiles à le recevoir[2]. » Il parle ainsi de ceux qui sont éloignés de lui et il ajoute : « Quelques autres, qui me touchent de plus près, opposent un obstacle qui ne me déplaît pas moins..., c'est cette maudite tiédeur qui leur fait croire qu'ils me servent, tandis qu'ils ne vivent que pour eux-mêmes sans s'en apercevoir[3]. » Et le remède qu'il donne entre bien dans la signification du mal qu'il signale, puisqu'il conclut en propres termes :

1. *Loc. cit.*
2. Mad. de Pazzi, *Œuvres*, trad. D. A. Bruniaux, t. I, p. 290.
3. *Id.*, *ibid.*

« Pour renverser l'obstacle de la volonté propre, vous prendrez une volonté morte jusqu'au point de ne pas me désirer. Moi-même, si ce n'est suivant mon bon plaisir[1]. » Et voilà bien un vice d'une autre portée qu'un vague défaut, puisqu'il « ruine et détruit l'édifice spirituel dans les âmes[2] ».

La tiédeur dépasse donc l'habitude et la nonchalance pour atteindre à la vie même de l'âme. Elle se marque par l'insuffisance ou le ralentissement. Ce qu'elle cache au fond c'est la sourde résistance de l'instinct aux forces qui prétendent l'assujettir. Elle garde encore en ce sens une valeur positive. Le moi répugne à une « désappropriation » à laquelle, par principe, il a consenti. Engagé par la volonté superficielle de l'esprit et les poussées d'un sentiment qui ne règne pas sans conteste, il n'ose faire de l'opposition directe, mais organise une défense inconsciente, et, comme tous les faibles, oppose au vouloir étranger l'inertie. Cette considération pourrait nous amener à transporter la tiédeur hors des états mystiques négatifs, puisqu'enfin elle paraît simple gêne dans l'ascension spirituelle, qu'elle semble devoir passer sous l'action de plus en plus puissante des émotions, qu'elle élude une vivacité qui finit par l'emporter sur tout obstacle, et que, de fait, elle progresse plus souvent vers le zèle qu'elle ne tombe à la sécheresse. Mais les choses ne sont pas toujours aussi simples, et outre qu'elle peut souligner un simple affaiblissement ou une réaction, elle introduit sous sa forme la plus élémentaire dans la vie mystique cet élément de paresse initial et essentiel, que nous allons voir s'y développer[3].

L'*acédia*, ce mal curieux qui séduisait le flair psychologique de Sainte-Beuve[4], sous sa forme un peu spéciale montre le premier degré de la sécheresse mystique et inaugure pour ainsi dire l'aridité, C'est le « dégoût » des théologiens. Mais à ce terme, à la fois trop large et insuffisant, il vaut mieux préférer la dénomination première. Bien que saint Jean Damascène l'interprète d'après une erreur d'étymologie[5], elle rend exactement le caractère et la physionomie de la chose.

1. *Id.*, *ibid.*, p. 291.
2. *Id.*, *ibid.*, p. 473.
3. Cf. encore relativement à la tiédeur, Bourdaloue, *Œuvres*, t. III de l'éd. Lefèvre, p. 608. (*Retraites spirituelles*, de la Tiédeur.)
4. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, l. I.
5. *L'acédia*, dit saint Jean Damascène est « une tristesse accablante qui abat

Saint Thomas, d'après Cassien et saint Grégoire, donne une description complète de l'acédia pour laquelle il rédige un chapitre entier[1] et il applique à ce sujet sa méthode, abusive souvent, toujours subtile, et profonde parfois, de psychologie spéculative. Il range le vice qu'il étudie parmi ceux opposés à la charité, entendez toujours en théologie *charité* par amour de Dieu, et il le dresse devant le bien de Dieu comme il dresse l'envie contre le bien du prochain. C'est d'abord une manière de défaut corporel, se faisant sentir à heure fixe, vers midi, par suite de la privation de nourriture et de l'excès de chaleur. Il se place entre les passions (au sens aristotélicien d'*impressions*) de l'appétit sensitif et ressortit à la tristesse[2]. Il provient, dit Cassien « de ce qu'un religieux gémit de ne posséder aucun fruit spirituel et de ce qu'il exalte les monastères éloignés qu'il n'habite pas ». Il abat tout courage dit Damascène et supprime tout l'agrément d'agir. Tous les auteurs cités par saint Thomas insistent sur une répugnance à l'action de même origine. Il y a dégoût pour saint Isidore quand on cherche un repos illégitime. Et on lit enfin en propres termes : « *sed acedia non movet ad agendum sed magis retrahit ab agendo* ».

L'acédia paraît donc, dans son principe, une impression de lassitude et une réaction contre un état sentimental d'intensité anormale. Son « propre » étant de « s'attrister du bien divin dont la charité (amour) se réjouit » elle s'oppose à la joie spirituelle et la suit comme naturellement la fatigue suit l'excitation. A ses débuts dans le temps ce mal mystique fut sans doute quelque chose d'assez particulier. Ses premiers médecins, par la même occasion ses premiers historiens, y voient surtout un malaise occasionné par un état physiologique dont les effets portent assez loin dans l'ordre moral. C'est, à peu près, la langueur des après-midi, et nous verrons ce que cela veut dire. De bonne heure, sans doute, il gagna en étendue et en imprécision. Il voisine trop avec la sécheresse pour

tellement le courage qu'on ne trouve plus aucun plaisir à faire quoi que ce soit, semblable en cela à toutes les choses acides qui sont froides en même temps (*sicut ea quæ sunt acida etiam frigida sunt*). Le mot viendrait en réalité de α (privatif) et κῆδος (soin) et se traduirait plus exactement par *incurie*. Il faudrait voir qui s'en servit une première fois. Je n'ai pas eu le loisir de pousser plus loin cette curiosité philologique.

1. Saint Thomas, Somme, *Secunda Secundæ*, quest. XXXV.

2. On sait que saint Thomas distingue quatre passions principales : la joie, l'espérance, la crainte, la tristesse.

ne pas s'y mêler et, d'autre part, on n'établit que par abus d'analyse des subdivisions dans cette vie intérieure de fond homogène, si bien appelée vie unitive, dont il marque simplement une tonalité passagère. Saint Thomas, avec cette profondeur de vue qu'atteint le théologien quand il se double d'une grande intelligence, en place la source dans l'appétit sensitif et les mouvements de la chair. Quelquefois, écrit-il, le mouvement se fait sentir seulement dans les sens à cause de la guerre contre le corps (*propter repugnantiam carnis ad spiritum*). Il a raison, tant il faut ramener à des mutations de l'être intime les aspects de conscience les plus négatifs. Et d'après son principe, et d'après ses manifestations, et d'après les effets que nous en éprouvons sous une autre forme, voici comment l'on peut se figurer l'acédia.

Tristesse et lassitude. Le cœur et l'esprit se sont fatigués de veiller, de prier, le corps s'abat, rompu, sous la discipline. On a cherché dans la pleine ardeur les routes qui mènent à Dieu, on a, par des échappées, entrevu la terre promise des extases. Du temps a coulé sans qu'on s'en doutât, et voici qu'un rideau d'un gris impénétrable se tire devant les yeux déçus. Les lèvres prient seules désormais; l'imagination s'excite en vain. L'on s'arrête, et c'est pour retomber dans la vie que jamais on n'a vue si terne. Les pensées avouent leur impuissance, les actes leur inanité. Dieu, trop loin, on ne voit plus à l'horizon la flamme fidèle de sa sollicitude et le monde se perd dans la nuit. On n'a plus la force d'implorer. C'est dans l'âme comme un de ces jours d'hiver où une tenture de cendres tapisse le ciel et semble effacer jusqu'au souvenir du soleil. Tristesse et lassitude. Rien n'est plus de rien. Pas même le courage de s'indigner contre soi. Et l'ennui, le morne et sombre ennui, règne solitaire, immense et tout-puissant sur les ferveurs dévastées.

La *sécheresse* diffère de l'*acédia* en ce qu'elle présente un ton à la fois plus négatif et plus accusé d'un sentiment à peu près analogue. Elle s'y rejoint par sa cause première et s'en différencie par les nouveaux états de conscience qu'elle instaure. C'est, pour ainsi dire, une *paresse active*. Alors que dans le dégoût l'âme s'abandonnait à la nonchalance, se refusait à la pensée et pouvait croire dans son inertie échapper au regret, qu'elle se plongeait dans l'inconscience d'un demi-sommeil et ne prenait pas la force de

revenir sur soi, elle se réveille ici pour se retrouver face à face avec elle-même dans son isolement, et subir la souffrance et le remords. Elle dresse alors le bilan de ses pertes, constate son dénûment et se demande, anxieuse, si elle pourra jamais récupérer quelques fonds. Le Bien souverain, vers la conquête duquel la vie s'orientait tout entière, l'étoile fixe des marches certaines, la nourriture suprême que se flattait d'obtenir une faim insatiable et qui, plus d'une fois, s'était approchée de la bouche, s'éloigne, disparaît, laisse le fidèle désemparé, sans guide ni soutien, au milieu d'une campagne aride et sans route. L'existence morale sans son contenu coutumier ne peut se poursuivre. Le principe et la fin de l'être se retirent de l'être, qui se demande par quels crimes il justifie la terrible sentence, et voyant ses supplications et ses larmes sans fruit, s'affole, tente de ressaisir et de poursuivre sa voie par ses propres moyens, s'abîme enfin dans l'impuissance et le désespoir.

On a fait tant de commentaires de la sécheresse, les mystiques eux-mêmes ont pris soin de la décrire si minutieusement, qu'il ne sera pas utile de s'attarder sur son aspect ni sur ses effets. Sainte Thérèse, prenant le mal dans son ton habituel et sa portée générale, en parle en ces termes :

« De temps en temps, assez rarement toutefois, bons sentiments, ferveurs, visions, tout disparaît et s'efface même de mon souvenir. J'ai beau faire, il ne m'en reste rien. Et cet état dure trois, quatre, cinq jours. Tout cela me fait alors l'effet d'un rêve, ou du moins je ne puis me le remettre en mémoire. Les souffrances physiques m'assaillent toutes à la fois : mon esprit se trouble, je ne puis m'appliquer aux choses de Dieu ; je ne sais plus sous quelle loi je vis. Si je lis, je ne comprends pas ce que je lis. Je me vois pleine de défauts et sans aucune ardeur pour la vertu, et, loin d'avoir ce grand courage qui m'est ordinaire, je me sens incapable de soutenir le moindre blâme qui me serait infligé par le monde. Il me vient alors à l'esprit que je ne suis bonne à rien et je me demande pourquoi je sors de la vie commune. Je suis triste, je crois avoir trompé tous ceux qui pensent favorablement de moi. Je voudrais me cacher dans un endroit où je ne serais vue de personne, et ce désir de la solitude ne vient pas de vertu, mais de pusillanimité. Je me sens prête à quereller tous ceux

qui voudraient me contredire. Telle est la guerre que j'endure[1]. »

Encore y a-t-il dans un tel état quelques points positifs, quelques mouvements précis d'irritation ou de regret par lesquels l'âme peut se repérer. Mais il est des formes pires de la sécheresse, une atonie telle de l'esprit et du cœur que le corps seul semble survivre à la ruine de toute sensibilité. Selon leur tempérament et leur fougue les écrivains mystiques permettraient de graduer les divers plans de la dépression spirituelle. Pour arriver tout de suite à son terme et en posséder de ce fait l'essence, pénétrons-nous de ces lignes merveilleuses où Huysmans peint, sous les transes d'un héros fictif, une expérience personnelle.

« Il cherchait à tâtons son âme et la trouvait inerte, sans connaissance, presque glacée, il avait le corps vivant et sain, toute son intelligence, toute sa raison et ses autres puissances, ses autres facultés s'engourdissaient peu à peu et s'arrêtaient. Il se manifestait, en son être, un effet tout à la fois analogue et contraire à ceux que le curare produit sur l'organisme, lorsqu'il circule dans les réseaux du sang ; les membres se paralysent, l'on n'éprouve aucune douleur, mais le froid monte ; l'âme finit par être séquestrée toute vive dans un cadavre ; là, c'était le corps vivant qui détenait une âme morte...

« ... Malgré la terreur qui le galopait, il se pencha, fasciné, sur ce trou et, à force de fixer dans le noir, il distingua des apparences ; dans un jour d'éclipse, dans un air raréfié, il apercevait au fond de soi le panorama de son âme, un crépuscule désert, aux horizons rapprochés de nuit ; et c'était, sous cette lumière louche, quelque chose comme une lande rasée, comme un marécage comblé de gravats et de cendres ; la place des péchés arrachés par le confesseur restait visible, mais, sauf une ivraie de vices sèche qui rampait encore, rien ne poussait[2]. »

Quelle raison et quelle cause les intéressés eux-mêmes attribuent-ils à ces peines qui, selon sainte Thérèse « demandent plus de courage que bien d'autres tribulations qui se rencontrent dans le monde[3]. » C'est, précisément pour elle, un désir de Dieu impuis-

1. *Œuvres complètes de sainte Thérèse de Jésus*, éd. des Carmélites, Paris, Retaux, 1907, t. II, pp. 208-209.
2. J. K. Huysmans, *En Route*, pp. 360-361.
3. Éd. citée, t. I, p. 151.

sant à se réaliser, un arrêt, par la douleur, des puissances de l'imagination[1], une défaillance à la fois de l'acte et de l'amour[2]. C'est pour saint Jean de la Croix[3] l'éloignement de l'Époux, une tristesse sensible qui « découle de la tristesse qui est dans la volonté pour se répandre dans l'imagination et l'appétit sensitif[4]. » Molinos y voit nettement un défaut d'impression sensible, et, malgré le sophisme théologique par lequel il établit la nécessité de cet effacement de la sensibilité humaine pour rendre libre l'action de Dieu, le fait doit se retenir[5]. Pour tous enfin, elle est une épreuve dangereuse par quoi l'âme se purifie et prélude parfois aux joies de la béatitude et de l'extase.

A ses divers degrés, et pour nous en tenir au point exact où les victimes se placent, la sécheresse paraît donc un ralentissement ou un arrêt de la ferveur mystique. C'est, pour reprendre une expression célèbre, Dieu cessant d'être « sensible au cœur ». La divinité, pour le fidèle, intervient directement et consciemment dans les actes de la vie individuelle comme dans les mouvements de la vie cosmique. Elle se donne et se retire selon ses desseins cachés. Le degré de présence qu'elle accorde à ses élus règle précisément leur capacité spirituelle dont elle reste le principe et la matière. Et il arrive qu'ils connaissent à la lettre l'essence même de la vie morale dans l'extase, et qu'ils subissent la mort, par inhibition ou privation, dans la complète nuit des aridités.

II

Même en admettant, d'un point de vue rigoureusement orthodoxe, que Dieu seul agit en l'âme humaine dans les états mystiques, on ne se condamne point à écarter du coup toute interprétation psychologique de ces états. Quelle que soit la volonté divine, elle ne se manifeste point en dehors des moyens par elle-même voulus, et, d'un mot, opère dans l'être par les voies de l'être : l'intuition, le

1. *Id.*, *ibid.*, p. 250.
2. *Id.*, *ibid.*, p. 73.
3. Saint Jean de la Croix, *Traités des Épines*, trad. R. P. Athanase, pas. et not. 4e et 5e classes d'épines.
4. *Id.*, 6e entretien.
5. Molinos, *Guide spirituel*, Bibliothèque théosophique, pp. 37-38.

changement organique, l'association des idées. Je ne comprends donc pas la mauvaise humeur des théologiens, dès qu'avec tout le respect qui lui est dû, écartant par une légitime abstraction la cause suprême, inattengible, on s'ingénie à retrouver tout au moins ses moyens d'action, et je continue de prétendre que sous un aspect, je ne dirai pas seulement psychologique, mais encore humain, on peut prendre une certaine idée des phénomènes de la vie spirituelle, et, plus généralement, de la vie morale de l'homme, Je l'ai montré pour l'état de grâce, je voudrais le montrer pour des états qui lui paraissent opposés.

Les mystiques eux-mêmes ne craignent point de caractériser en termes précis les sentiments que la sécheresse engendre en eux. Saint Thomas, rapprochant l'acédia de la tristesse, en indique l'origine et la condition actuelle, la fixe à un fond commun. Car cette tristesse, à quoi ressortissent plus ou moins tous les états mystiques négatifs, n'est pas une forme abstraite, une simple catégorie. Elle désigne un *consensus* moral d'ensemble, apte à se diversifier, auquel se joint explicitement, pour le cas de l'acédia, une altération corporelle, et qui doit toujours supposer une dépression organique. Par son contraste avec les joies de l'extase et l'heureuse plénitude de la ferveur, elle dévoile sa cause et sa nature. Elle intervient, en effet, dès que diminuent ces tendances euphoriques, et, soit que par lassitude, soit que par réaction, l'intuition cesse d'agir, elle marque et accompagne le ralentissement ou l'arrêt de la vie mystique. C'est donc initialement, comme par les effets, un sentiment de regret et d'impuissance, à son terme extrême le désespoir de récupérer une félicité perdue ou d'atteindre jamais un bonheur escompté. Tel du moins apparaît le phénomène si on le détermine d'après l'émotion qui l'étoffe, et par son caractère pour ainsi dire passif. Mais, du coté positif de l'action, nous rencontrons des données analogues. Si la sécheresse est, d'une part, défaut de sensibilité, elle se caractérise d'une autre par une insurmontable *paresse*. Déjà, par les négligences de la tiédeur, cet élément s'introduit dans la sensibilité qu'elle émousse peu à peu. Il devient avec l'acédia une manière d'incapacité physique et prédomine enfin dans les formes aiguës de l'atonie spirituelle qu'il semble devoir perpétuer par l'obstacle qu'il apporte à toute tentative d'affranchissement. Le fidèle, désemparé, s'excite vainement à retrouver

des grâces éteintes. Il s'agite, et Dieu qui vient de l'abandonner ne répond point à ses appels. Et il *s'agite à froid.* Il sent que le devoir est d'aimer le Créateur, dont au moment même, la main le châtie, et que ce devoir, il ne *peut* pas, malgré son vouloir, l'accomplir. Il s'afflige de ne point s'affliger, et il ne *peut* s'affliger. Et il ne se dit pas que, de fait, l'on s'impose un devoir, et jamais, l'ombre du sentiment d'un devoir. Ce qu'il pleure au fond, c'est son impuissance.

Sans nous prononcer encore sur cette impuissance, ni même rechercher les causes ou les effets d'ordre humain qu'elle suppose, nous trouvons dans les circonstances où elle se produit des renseignements notables sur ses origines et peut-être sur sa nature. Elle réside ou dans l'impossibilité initiale de réaliser un degré d'émotion que l'on s'est par avance et un peu arbitrairement fixé, car enfin il n'y a d'expérience que de l'expérimenté, ou, plus souvent, de l'arrêt, par lassitude ou changement, de la vie mystique. Elle est enfin incapacité de réaction. Dans le premier cas elle ressortit à l'imagination, qui devançant le sentiment lui montre des fins où il ne peut atteindre, et rêve l'éternel rêve d'égaler au rêve la réalité, dans l'autre, elle manifeste le chagrin, plus positif et plus amer, que nous cause le souvenir des joies passées quand la fatigue ou l'inévitable écoulement des heures nous en ont privés, croyons-nous, à jamais.

Sous cette dernière forme la sécheresse s'affirme particulièrement émouvante et précise. Le sujet sait là ce qu'il regrette et ne bâtit pas en l'air sous l'impulsion d'un excès de désir. Ses souhaits restent précis pour avoir été exaucés déjà. Il demande à coup sûr, et demande le possible. Mais aussi l'avenir est pour lui. S'il souffre davantage, il peut espérer plus. Des grâces lui reviendront, c'est-à-dire des forces. Je ne voudrais pas être irrespectueux et toutefois pense malgré moi au dégoût qui suivant un trop bon repas finit avec son effet, ou à ces lendemains d'excès qui font illusion sur la possibilité de connaître encore le désir. Ne sent-on pas dans cette sécheresse par épuisement, celle d'une sainte Thérèse, la sécheresse des voluptueux, de ceux qui n'ont besoin que de se refaire? Leur vrai malheur consiste moins dans la privation momentanée de leur bien, que dans la faiblesse qui les empêche de goûter une espérance à laquelle ils ont droit, et, théologiquement, je dirai qu'ils pèchent, non par manque de zèle, mais par défaut de confiance,

et contre l'espérance même. « Ils ont déjà reçu leur récompense » et ils la recevront encore. Et peut-être ces autres que nous venons d'écarter, dont les souhaits dépassent toujours les réalisations et pour qui tout n'est que misère au regard des richesses qu'ils rêvent, connaissent-ils moins expressément, mais plus lamentablement, la stérilité, puisque, pour se la reprocher sans cesse, ils n'en sortent jamais.

La sécheresse se ramène donc, tout au moins par son mécanisme, à une forme initiale d'impuissance accompagnée d'un état affectif plus ou moins caractérisé, proprement le regret ou le remords, et, de ce point de vue, à condition qu'on n'en borne pas là le tout, prête à une description d'ordre psychologique et même psychophysiologique. Cette description, on la trouve résumée en termes précis dans le petit ouvrage de M. Murisier sur *les Maladies du sentiment religieux*. Elle est nécessaire, je ne dis pas qu'elle soit suffisante, et j'insisterai sur son insuffisance. Mais l'incomplet ne suppose pas toujours l'inexact et M. Murisier écrit avec une parfaite exactitude : « Cet abattement, cette instabilité et cette impuissance dont se plaignent amèrement tant de saints et de saintes, ne sont d'ordinaire que des variations de la conscience organique. Ces variations sont si brusques et si fréquentes qu'ils ne se reconnaissent plus eux-mêmes[1]. »

Il aurait pu s'appuyer ici sur Bourdaloue qui dit sur le même propos : « Vous voyez combien je suis différent de moi-même d'une heure à une autre, et de quelles vicissitudes je suis continuellement agité[2]. »

Il note avec une égale légitimité les concomitants physiologiques de l'excitation mystique : phénomènes de dépression, insomnies, hémorragies, etc. Il cite justement Maine de Biran qui souhaitait de se délivrer des « états de corps » et il aurait dû se rappeler qu'Ampère définissait le pessimisme « une hallucination du sens du corps ». Il ne montre point que le retour des grâces coïncide, bien curieusement pour sa thèse, avec le retour de l'énergie. Et tout cela de l'extérieur, éclaire de façon parfaite le jeu de l'action mystique, et tout cela dit tout et ne dit rien.

Car enfin, serons-nous longtemps dupes des explications ana-

1. *O. c.*, p. 23.
2. *Loc. cit.*, p. 653.

lytiques et croirons-nous toujours connaître une machine pour l'avoir démontée? Je sais par quelles et peut-être au moyen de quelles données physiologiques se traduisent les impressions d'un sentiment, puis-je croire, de ce fait, pénétrer ce sentiment dans sa portée primitive et son origine réelle? L'organe, si l'on peut se permettre cette tautologie, rend la sensation sensible; se met-il cependant de lui-même en exercice, et ne hasarde-t-on pas une mauvaise plaisanterie quand on dit que l'on ne pleure pas parce qu'on a du chagrin, mais que l'on a du chagrin parce qu'on pleure? Cette façon de confondre l'immédiat et le lointain, pour parler sous des apparences métaphysiques, la cause *occasionnelle* et la cause *réelle*, le moyen et le principe, non seulement cause les plus grossières confusions, mais encore réduit à des vues de surface et, notamment dans l'étude des manifestations du sentiment religieux, prend des ressorts et des leviers pour la force qui les anime[1]. On devrait, quitte à laisser un système commode s'efforcer d'aller plus loin.

Au-dessus ou à l'intérieur des formes de la vie mystique règne la vie mystique elle-même, et dans ses manifestations on retrouve le principe de ses manifestations. Un écrivain l'a conçue comme une manière de « poème de la conscience » dont il demande quelques chants à chacun des protagonistes[2]. Je ne saurais dire à quel point cette vue me paraît exacte et féconde. Si le sentiment religieux s'appuie sur l'émotion religieuse et la fixe, à son tour il demande à s'organiser. Or, il ne peut à cet égard se contenter de la dogmatique et de la théologie qui ne lui fournissent qu'un cadre intellectuel. Il ne trouve que dans le mysticisme un champ propre à l'exercice de ses forces, et, en ce sens, l'on peut dire, plus rigoureusement qu'on ne croit, que le mystique seul est vraiment religieux et qu'on n'est religieux qu'autant qu'on est mystique. Le sentiment religieux, en un mot, tel qu'on le voit dans les religions, et je doute qu'on le trouve bien sérieusement ailleurs, se confond avec le sentiment de Dieu, la mystique est la passion de Dieu. Elle l'entoure, en effet, d'une affection ardente et d'une sollicitude inquiète, elle exulte à son approche et se désespère de son éloignement. On a remarqué combien les mots dont elle use se rappro-

1. Montmorand, Les États mystiques, *Revue Philosophiques*, 1905, II.
2. J. Pacheu, *Psychologie des mystiques chrétiens*, Paris, 1909, Perrin, éd.

chent des chaudes formules employées par l'amour humain. On peut donc l'apprécier comme un sentiment entré dans la période de crise passionnelle et dont précisément la sécheresse marque un point de dépression. Et l'on aboutit ainsi, par une étude impartiale du fait à l'émotion, à la passion, et l'on retombe dans le courant ordinaire de la vie du sentiment.

D'où provient celui-ci, sous ce genre, et quelle signification son objet prend-il alors, nous n'avons pas à nous adresser cette question qui pose brutalement dans son entier le problème religieux. Mais, du moins, l'examen des états mystiques négatifs nous permet-il de pénétrer un peu dans ce domaine obscur et d'entrevoir l'essence sous la particularisation des phénomènes.

La sécheresse, dans ses divers aspects, admet comme tout sentiment conscient, une assise affective spécialisée soutenant un contenu intellectuel, un *fond* et une *forme*. Le fond consiste dans le regret précis d'une plénitude sentimentale que l'on a éprouvée ou que l'on désespère d'atteindre, et donc en une irritation qui n'en peut mais du sentiment contre son impuissance, la forme, dans les contours relativement précis dont le dogme détermine l'objet de l'amour. Dans un sens primitif, cela veut dire que l'individu s'affirme dans sa passion, regrette de ne pouvoir l'étendre au delà de toute limite, de ne point s'identifier avec la puissance suprême, regrette enfin son éternel regret : d'être Dieu !

Pour ce but, en effet, ses forces profondes s'unissent, ses tendances contraires se disciplinent, ses appétits se groupent. Le sentiment religieux, comme tous les autres sentiments de portée générale, et mieux qu'aucun parce qu'il va le plus loin, rassemble les énergies de l'être pour le porter au terme de son éternelle ruée vers l'inaccessible infini. La sécheresse vient de constater que ce terme n'est pas le but, de se déprendre un moment de l'illusion de l'effort, la sécheresse vient de l'enseignement amer des vérités. Aussi la retrouverons-nous toutes les fois que nos vouloirs se déroberont sous la tâche, incapables de porter seulement nos désirs, à chaque moment enfin de notre vie morale. Elle figure une tonalité ou un manque de tonalité susceptibles de s'étendre à tous les sentiments. Et c'est pour cela qu'une *laïcisation* de la sécheresse est possible comme a été possible une laïcisation, disons mieux, une *humanisation* de l'état de grâce.

III

Cet « état de grâce », après l'avoir défini du point de vue religieux une tonalité psychique acquiesçant dans son entier à l'émotion primitive de l'âme saisie par l'amour de Dieu, nous lui avons donné plus d'ampleur et de généralité pour y voir une *loi de convergence affective* qui groupe tous les états conscients autour d'un centre initial et donne à la vie du sentiment une unité absolue et passagère. La sécheresse est, non pas son contraire, qu'on trouve dans l'état de péché, mais simplement son absence, son absence sentie, un fond neutre et sans énergie sur lequel rien ne peut s'organiser pour quelque durée. L'état de grâce ne se limite pas au seul domaine du sentiment religieux, les sécheresses ne se tiennent point toutes dans le mysticisme. Déjà, elles rompent chez les fidèles ces ensembles éphémères que l'amour réalise en eux et dispersent sur un sol désertique des éléments désormais sans vie parmi lesquels Dieu lui-même se réduit à une simple conception théorique. Le zèle, le remords, la peur, se hâtent de ramasser ces morceaux qui ne se rejoignent plus. Et, de fait, il ne reste dans l'âme que ces sentiments accessoires, capables seulement d'exciter le regret par le souvenir qu'ils lient à la perte d'un bien qu'ils ne cessent de montrer indispensable et dont ils cherchent en vain l'ombre évanouie.

Nous avons dit également de l'état de grâce qu'il était en son fond l'accord de la résolution et du désir, ces deux pôles d'activité qui pourraient se rendre par cette opposition : volonté consciente, volonté inconsciente. L'un de ces termes, l'essentiel, disparaît dans la sécheresse. L'ensemble des forces qui se groupant depuis l'inconscient jusqu'à une vue trop claire de leur tendance déterminent en l'être le sentiment et la passion, se désagrège, et laisse retomber dans une inertie passagère la matière qu'il venait d'organiser. Il ne reste plus du plein vouloir agissant que l'idée théorique et sèche que l'esprit en tire pour une complète mise au point, une sûre décision, il ne reste plus, après le sentiment, que cette conception intellectuelle, déterminée par le sentiment, qui en objective le but et perd toute valeur dès qu'elle n'est plus soutenue par lui. Car le sensible est persuasion, alors que l'intellectuel se

borne à un résumé cognitif, indifférent et sans puissance. Je ne prétends point par là que la sécheresse ne s'accompagne d'aucune impression, nous avons bien vu le contraire, mais l'angoisse qu'elle cause reste un état négatif, un regret, une émotion née de la fuite irrémédiable d'autres émotions, de celles-là mêmes qui fructifiaient sous la poussée des grâces. L'être enfin, réduit à un vouloir vidé de tout contenu, sent sa misère et se lamente. Il se voit dépossédé de l'essence même de l'être, amputé de ses parties vitales, et il ne conserve plus dans la nette conception d'un idéal en faillite, que le signe vain d'une autorité sans pouvoir. A vrai dire, si l'on examine en leur nature l'état de grâce et la sécheresse, on trouvera que celle-ci, dans son aridité et sa pleine conscience de ce qui lui manque accuse une valeur intellectuelle supérieure : c'est précisément ce qui en souligne et en confirme la désolante pauvreté. Le cerveau s'enrichit des détresses du cœur.

Ainsi comprise, la sécheresse ne se borne point au sentiment religieux, mais peut s'étendre à toute la vie morale. Elle ne s'y adapte pas toutefois aussi parfaitement que l'état de grâce et présente une curieuse particularité. Les passions spéciales ou organiques n'y sont point sujettes. Elle n'apparaît par exemple dans l'amour individuel que si tout désir s'efface, et il ne faudrait point confondre alors, par une trop facile analogie, la fin d'un état sentimental avec son ralentissement passager. Elle demeure absente de l'avarice, de l'orgueil, de l'ambition. On s'expliquera d'autant mieux ce fait, si l'on se rappelle qu'elle figure le plus souvent, dans la passion religieuse même, la réaction d'une crise, et que l'ordre d'idées où nous venons de la saisir dans son meilleur jour s'étend à la vie intérieure tout entière. En effet, elle se réfère surtout à l'émotion dont elle suit la généralité, les changements de ton ou d'objet, et dessert le principe d'action que chacun voit sa nature propre et les circonstances instaurer en soi. Il y a d'autres êtres que les croyants et les incroyants ne sont pas démunis d'existence interne, j'ajouterai, n'étant pas théologien, de valeur morale. Il se peut qu'on ne reçoive aucune religion et qu'on accepte un idéal. Il arrive toujours au moins que l'existence prend un caractère particulier pour chacun de nous. De même que le corps groupe un système d'organes, l'esprit résume les impressions qu'il reçoit en une formule, intellectuelle de forme, sentimentale de fond et

l'individu, selon l'expression de Nietzsche, montre « un grand système de raison ». Or cet ensemble suppose la réunion de forces naturellement divergentes et qu'on ne maintient pas sans répit dans un assemblage parfait. Il y a des heurts, des discordes, des hauts et des bas. Et cela même fait la vie. Dans cette poursuite de sa réalisation, qui peut être de formes si diverses, l'homme ne suit donc pas un chemin uni. Ayant pris conscience de la voie que sa destinée, sa vraie destinée, sa destinée psychique, lui trace, il y marche tantôt d'un pas sûr et tantôt d'un pas incertain. Tantôt il va dans le sens de la totalité de ses forces, et c'est l'état de grâce, tantôt il se voit emporté par des tendances particulières subitement exaspérées ou tombe dans une complète atonie, et c'est la passion et la sécheresse. Il y a enfin, dans la vie sentimentale, des moments où, soit par excès de fatigue, soit par accident physiologique, soit par ce travail inconscient qui détruit ce que nous croyions avoir de plus solide en nous et prépare dans les ruines les édifices nouveaux, tout devient indifférent, insipide, irritant. Qu'il se joigne à cette impuissance de renouveler en soi les émotions dont on a coutume de faire sa nourriture, la conscience de ne se conformer plus à son destin ou à son devoir et d'y devenir étranger, voilà la sécheresse dans tous ses caractères, et d'autant plus accusée qu'elle se porte davantage vers une attitude morale.

Au fond, les états mystiques négatifs ne présentent que des aspects particuliers dans l'ensemble des manifestations sentimentales, et tout autre groupement émotif leur reste soumis au même titre. Les dénominations ne doivent pas tromper, ni la spécialité qu'un long usage a fini par leur identifier. Il y a autre chose que de la théologie dans les systèmes et les émotions théologiques, et la vie mystique pour réaliser parfois la vie morale entière n'a droit cependant qu'au titre de variété dans la vie morale.

Et n'a-t-on pas vu qu'à travers tous ces avatars cette vie morale restait seule toujours en question? Par l'exercice du sentiment et de la pensée s'élabore en l'homme un mode d'existence qui souvent s'efface sous la couche superficielle des matérialités et des soucis immédiats, mais n'en constitue pas moins la valeur fondamentale. Pour avoir abusé de la psychophysiologie, pour avoir découvert la dépendance où se tiennent à l'égard de l'organisme

les phénomènes mentaux, on vient à dénier toute existence propre au spirituel, par peur de l'accusation d'idéalisme, à craindre même d'en dire le nom. Il a pourtant quelque forme, serait-ce même en fonction du jeu naturel des organes et n'assumât-il, comme M. le Dantec le veut pour la conscience, que la consistance d'un épiphénomène, il n'en resterait pas moins un fait évident et capital. Quelle qu'en soit la forme, nous vivons d'une vie intérieure, nous nous déterminons et nous valons par nos sentiments et nos pensées, nous jouissons ou nous souffrons d'un être moral, tout comme l'être physique soumis à des variations de santé. Il est des maladies corporelles, des maladies mentales, il est aussi des maladies psychologiques. L'état de grâce correspond dans l'ordre moral à cette euphorie animale qui suit la pleine santé matérielle, les états mystiques négatifs traduisent des troubles caractérisés du mode intellectuel et sensitif de l'existence. Ce que l'on a si justement appelé le poème de la vie mystique ne doit pas se borner à ce stade particulier de nos mouvements intérieurs, mais s'étendre à tout système par quoi se formule l'action de l'esprit et du cœur.

IV

Avant de conclure d'une façon plus générale, et puisqu'une telle manière de traiter certains aspects du sentiment religieux a soulevé des protestations intéressées, je voudrais insister un moment sur la légitimité de la méthode que j'emploie et montrer qu'elle ne se borne pas à un simple « travestissement » des données théologiques. Et d'abord, qu'on me laisse déclarer, ce dont tout le monde a dû s'apercevoir, que je me place en dehors du point de vue « croyant » en toute franchise, que je traite en profane d'une matière sacrée, que je me montre indifférent à toute confession, et qu'à l'égard en particulier du catholicisme je m'abandone à une certaine sympathie pour ne le voir plus exercer ses ravages que sur des âmes isolées. Il est donc outré de parler « d'adversaire » puisqu'il n'y a plus combat et peut-être déplacé de trouver du « venin » en certaines phrases où parle simplement le manque de « foi » le moins dissimulé.

Je fais allusion à l'article que M. Eugène Roupain a bien voulu

consacrer dans les *Études*[1] à mon travail sur l'état de grâce et j'en prends, pour appuyer les conclusions de celui-ci les arguments essentiels.

M. Roupain pose d'abord un principe qui semble écarter toute discussion et toutefois supporte quelque tempérament. Si l'on n'admet pas, dit-il, que le surnaturel existe « objectivement » on traite d'une matière « illusoire », on fait « de la psychologie de rêve ». Je n'en suis pas si sûr. Lui-même reconnaît que Dieu pour agir en l'âme n'exclut pas les moyens de l'homme. Son objection vise donc le principe, la cause première, et je m'en tiens essentiellement aux effets, aux raisons prochaines. J'irai jusqu'à prétendre que, sans le péché d'omission, le sujet tel que je le conçois pourrait ne pas sortir de la plus sévère orthodoxie. « La grâce est dans le chrétien une réalité » écrit M. Roupain, et j'en suis pleinement d'accord, et je crois même la grâce, pour le chrétien, réalité des réalités. Elle est, ajoute l'auteur « une participation finie de l'essence divine considérée comme nature », Dieu habitant et animant l'âme. Et, pour le coup, je n'en sais rien et j'ose dire : peu m'importe. Car, quelle qu'en soit l'explication dernière, les états que j'ai décrits, tels que je les ai décrits, sont bien ce que je les ai décrits et leur origine n'entrave ni n'explique leur évolution. Dieu, s'il intervient, agit en cause métaphysique et, par là, se récuse dans tout exposé intellectuel. Pour rester au *principe*, il ne passe point dans la *racine*. On ne l'aborde qu'en sortant du connaissable et de l'humain. En un mot, pour complaire aux théologiens, j'aurais dû mettre la psychologie au service du Saint-Esprit. Je ne pouvais aller jusque-là.

Si j'ai fait plus, si je me suis laissé aller à dire que de l'activité vitale dérivent les états mystiques comme tous les états moraux, il ne faudrait pas m'accuser d'autre chose que d'une naïve tautologie. Je sais très bien que définir la vie par la vie ne signifie rien. C'est pourtant la fin de notre science et je trouve à la base de toute investigation intellectuelle un *non possumus* dont nulle croyance ne m'offre la clef. Mon affirmation d'agnostique ne vaut rien, évidemment, pour la foi du chrétien, l'affirmation du chrétien ne vaut pas plus pour ma conscience d'agnostique. Toutefois, comme je me tiens à un point de vue relatif et humain, peut-être m'est-il

1. *Les Études*, revue fondée en 1856 par les P. de la Compagnie de Jésus, nov. 1910, pp. 212 à 228.

permis d'en partir pour conclure dans le même sens humain et relatif.

La vie de l'être se marque par l'action et par la pensée. Tout autour des mouvements que nécessitent notre conservation et notre développement s'épaissit une atmosphère sentimentale que la conscience n'absorbe jamais en entier. Des émotions et des concepts jaillit un mode de l'existence qui, peu à peu, nous oriente et nous développe en un système personnel. Nous valons enfin par notre vie intérieure et elle nous caractérise. Or, nous connaissons les traverses de cette vie, tout comme l'autre sujette aux vicissitudes et aux maladies. Nous apprenons qu'elle peut fleurir et se dessécher, nous en savons les joies et les heures amères. Et dans les tiédeurs, les ennuis, les sécheresses, les dégoûts, notre âme désabusée ignore les secrètes espérances de la foi.

Il faut se fier à la vie. Elle-même répare les forces qu'elle semblait devoir détruire et s'amuse à les épuiser successivement et à les justifier avant de les anéantir. Elle sait animer notre pensée, qui sommeille engourdie, vers des horizons nouveaux, elle sait ressusciter des sentiments que nous croyions ensevelis à jamais sous l'amertume de l'expérience, elle sait aussi dissiper brusquement les mirages et nous rendre aux sables arides, casser au seuil des espoirs les volontés et les essors. Et ce poème de la vie mystique que tracèrent en signes inoubliables des âmes de choix, c'est le poème délicieux et désespérant qui s'écrit éternellement, dans la tristesse et dans la joie, au fond des consciences humaines.

GONZAGUE TRUC.

REVUE GÉNÉRALE

REVUE GÉNÉRALE DE PHILOSOPHIE DES SCIENCES[1]

(1911)

De la méthode dans les sciences (2e série), par une collaboration de spécialistes sous la direction, de. E. Borel, 1 vol. in-16, 364 pages. Nouvelle collection scientifique, Paris, Alcan. — J. Tannery, *Science et Philosophie*, 1 vol. in-16, 336 p. Nouvelle collection scientifique, Paris, Alcan. — G. Milhaud, *Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique*, 1 vol. in-8°, 237 p. Paris, Alcan. — M. Winter, *De la méthode dans la philosophie des mathématiques*, 1 vol. in-16, 200 p., Paris, Alcan. — Karl Pearson, *La grammaire de la science, la physique*, 1 vol. in-8°, 508 p., *Bibliothèque scientifique internationale*, Paris, Alcan. — H. Poincaré, *Leçons sur les hypothèses cosmogoniques* professées à la Sorbonne, 1 vol. gr. in-8°, 296 p., Paris, Hermann.

Les ouvrages relatifs à la philosophie des sciences peuvent être classés en trois grandes catégories : 1° les ouvrages qui cherchent à analyser les méthodes scientifiques sans avoir d'autre but que d'en décrire le plus exactement possible les procédés et d'en apprécier la valeur au point de vue technique; — 2° les ouvrages qui s'efforcent de dépasser cette analyse des procédés scientifiques et cette estimation de leur valeur technique, pour apporter une contribution à la théorie de la connaissance en général; — 3° les ouvrages enfin qui cherchent quelles indications les résultats acquis ou les probabilités conjecturées méthodiquement par les sciences peuvent donner touchant une conception générale de l'univers et de la nature des choses.

Ces trois tâches qui se complètent sont cependant bien distinctes. Alors que la première se rattache directement à la science proprement dite, tout au moins à ses généralités, la seconde appartient à la critique philosophique. Elle est préparée par la première, il est vrai, et ne se conçoit pas sans elle, si l'on veut qu'elle soit sérieuse. Mais elle s'engage dans une toute autre voie. Au lieu d'examiner simplement le « comment » des méthodes scientifiques en analysant les faits concrets de leur application dans tels ou tels cas particuliers,

1. Nous ne rendons compte ici que des ouvrages qui ne font pas l'objet de comptes rendus séparés et qui ont été reçus au bureau de la revue dans l'année 1911.

ou l'histoire de leur développement, elle réfléchit sur les résultats de cette analyse ou de cette histoire. Et cette réflexion a un double but. D'abord elle cherche les « pourquoi », les raisons profondes des méthodes à la fois dans la nature des choses et dans la nature de la pensée, ce qui est caractéristique d'une théorie de la connaissance. Ensuite, — et la conséquence est naturelle, même nécessaire, — la critique exercée par cette réflexion de technique devient générale. Plus exactement elle s'élève du point de vue de l'*universel* (en donnant à ce mot toute sa force réelle et logique à la fois) ; il s'agit de déterminer la façon plus ou moins immédiate la nature et la valeur du savoir humain en face de l'univers, bref, nos possibilités de savoir. Que les conclusions soient sceptiques ou qu'elles soient partielles (la recherche ne portant que sur telle ou telle méthode scientifique), il n'importe. La préoccupation de l'universel n'y est pas moins latente. Notre curiosité a dès lors, d'après l'usage maintenant traditionnel du mot, une orientation philosophique.

On en peut dire tout autant de la troisième tâche. Même si la science ne se réduit pas — et c'est notre avis — à un relativisme superficiel, au dessus des explications de faits qui n'ont pour but que de rendre intelligibles ces faits pris en eux-mêmes, notre curiosité est amenée, comme par degrés, mais invinciblement à chercher une représentation de l'univers et la signification totale de ce qui s'y passe. Quand ce besoin n'existerait pas sous une forme plus ou moins enveloppée chez tous, il suffirait qu'il existât chez quelques intelligences pour être légitime. Or l'expérience en général peut bien, à l'heure actuelle, dépasser presque infiniment les explications ou les descriptions scientifiques; elle pourra bien les dépasser toujours; il n'en reste pas moins que les indications ou les tentatives de la science doivent être prises — entre autres données au moins — en considération, par les réflexions qui se proposent de répondre au besoin philosophique. La philosophie des sciences est par là, une pièce essentielle de la philosophie tout court, ou de la métaphysique qui cherche la nature et la signification des choses.

C'est donc une classification, fondée en quelque sorte sur la nature de l'objet, que nous nous proposons de suivre en cherchant ici quelles contributions nouvelles à ces œuvres distinctes mais complémentaires nous apportent les ouvrages cités dans le sommaire.

I. — Méthodes des Sciences.

De la méthode dans les sciences (*sous la direction de M. E. Borel*). — M. Thomas avait eu l'excellente idée de demander à des spécialistes des études relatives aux principales, aux grandes méthodes scientifiques. Nous avons dit dans cette revue déjà tout le bien que nous pensions de l'idée comme des résultats obtenus. Nous devons à cette

initiative une documentation précieuse sur la méthode dans les sciences que nous pourrions qualifier de « générales ». L'unité fondamentale, incontestable, à notre sens, des méthodes scientifiques, l'harmonie que forme tout aussi manifestement à nos yeux au dessus des sciences, l'organisme de la science, enveloppe d'une pensée scientifique, qui est l'énonciation directe de la pensée tout court, y sont nécessairement difficiles à apercevoir. Certains spécialistes ont eu parfois des préoccupations un peu trop particulières et ne se sont point toujours assez détachés de leurs partis pris d'écoles. L'ensemble pourtant n'en est pas moins un livre de références de haute valeur dont les lacunes pourraient être aisément comblées. Il suffirait de s'adresser aux représentants des autres écoles et de demander à un spécialiste de la méthodologie et de la philosophie des sciences et non plus à un savant spécialisé une conclusion et des vues d'ensemble. Ce n'est pas dans ce sens qu'on a cherché à compléter cette première série de « la Méthode des sciences ». C'est en un autre sens — tout aussi utile, — mais qui, malheureusement, laisse telles quelles les lacunes, — vraiment graves — de la première. L'esprit de la deuxième série qui vient d'être publiée est défini avec une telle netteté par le directeur de la collection : M. E. Borel, qu'il n'y a vraiment qu'à reproduire ses expressions pour en donner une idée exacte. Par là aussi sera précisé ce qu'on est en droit de chercher et ce qu'on trouvera dans ce nouveau volume.

« Cette « seconde série » d'études sur la méthode dans les sciences est assez différente de la « première série ». Ce premier volume est divisé en chapitres dont les titres sont suffisamment généraux pour embrasser à la rigueur toutes les connaissances humaines; la *linguistique* ou la *statistique* sont des « sciences sociales »; la *botanique* est « physiologie » ou « morphologie », bref, il n'est pas un des chapitres du nouveau livre qui ne pourrait être considéré comme un sous-chapitre du livre précédent. Mais on se rend bien compte que cette subdivision plus grande de la matière entraîne une différence de point de vue, je dirais même volontiers une différence de méthode.

On pourrait essayer de caractériser cette différence en disant que ce second volume, envisage les méthodes d'un point de vue moins philosophique, mais plus technique : ce langage est médiocre car la philosophie ne s'oppose pas absolument à la technique, mais il exprime une part de la pensée qu'on a eue en préparant cette seconde série. Il a paru intéressant de faire faire par des spécialistes l'exposition de la méthode de leur spécialité. De tels exposés ne pouvaient prétendre embrasser la science tout entière, ils ont été choisis de manière à ne pas faire double emploi avec la première série, tout en comblant les quelques lacunes qu'elle pouvait présenter ». Ce choix comportait un arbitraire que M. Borel ne se dissimule pas. Du moment que l'on sub-

divisait les cadres généraux, le nombre des subdivisions devenait trop considérable pour qu'on pût toutes les insérer ; c'eut été prétendre à donner un tableau complet de la science humaine.

Le but des auteurs a été de montrer sur des exemples particuliers, mais assez variés, assez nets, quelles méthodes conduisent à la connaissance de la vérité et quelle confiance ces méthodes inspirent à ceux qui les appliquent, quelle que soit d'ailleurs la diversité de leurs opinions métaphysiques.

Les noms mêmes des hommes qui ont signé les différentes parties du volume sont un sûr garant que le but indiqué par M. Borel a été réalisé. La place nous fait malheureusement défaut pour analyser — si sommairement que ce soit — la riche substance de ces différents chapitres. Nous devons nous contenter de les indiquer, en remerciant leurs auteurs, comme celui qui les a groupés, des facilités désormais offertes à tous ceux que préoccupent les questions méthodologiques, et plus généralement les questions philosophiques relatives à la science. Ils y trouveront une étude de M. Baillaud sur le développement des méthodes de *l'astronomie jusqu'au milieu du* XVIIIe siècle, et des études sur les méthodes actuelles de la *Chimie* physique par Jean Perrin, de la géologie par Léon Bertrand, de la paléographie par R. Zeiller, de la Botanique par Louis Blaringhem, de l'archéologie par Salomon Reinach, de l'histoire littéraire par Gustave Lanson, de la statistique par Lucien March et de la linguistique par A. Meillet.

M. Borel a terminé sa préface en nous disant que ce livre tel qu'il l'a composé avec ses collaborateurs lui semblait la meilleure réponse à ceux qui doutent de la raison humaine et lui opposent, dissimulées sous une phraséologie plus ou moins vague, plus ou moins éloquente, les conclusions de la « pratique ». A la « pratique » des hommes ignorants ou volontairement munis d'œillères, il est permis d'opposer la « pratique » des hommes d'élite qui dans les laboratoires, les observatoires, les bibliothèques se consacrent au travail désintéressé ; « leur vie entière est un acte de foi en la raison humaine ».

« Telle est, ajoute M. Borel, la philosophie qui me semble se dégager du contact un peu prolongé avec tout chercheur qui fait œuvre personnelle en un domaine quelconque ; rien ne vaut d'ailleurs pour faire comprendre ce qu'est la science, ce contact personnel avec la recherche ; les chapitres qui suivent le suppléent dans la mesure où il peut l'être ». C'est précisément avec les mêmes préoccupations que nous désirions instamment tout à l'heure voir éclore une troisième série qui complétant la première dans le sens où nous l'indiquions montrerait dans la riche diversité des recherches scientifiques, à travers les divergences d'idées — parfois fort accentuées — des chercheurs, le travail harmonieux, parce qu'il est toujours et avant tout logique, de la raison dans ce qu'on pourrait appeler pour prendre des expressions à la mode « l'expérience scientifique » ou « la vie de la science ».

∴

J. Tannery : *Science et philosophie.* — Nous pourrions encore ranger dans cette section le livre de Jules Tannery : *Science et Philosophie*, qui, par certains de ses chapitres, traite directement de méthodologie mathématique ; mais comme la plus grande partie de son contenu porte sur la valeur et les principes de la science mathématique, il nous semble préférable d'en parler dans la section suivante. Quelques développements même pourraient prendre place parmi les contributions à la représentation de l'univers, à la métaphysique au sens maintenant usuel du mot. Cela ne fait que confirmer ce que nous disions dans notre préambule : méthodologie, philosophie critique de la connaissance, spéculations positives sur l'univers, tout cela s'implique et se tient étroitement dans ce qu'on est en droit d'appeler d'une façon générale la philosophie des sciences, les deux dernières tâches supposant toujours la première. Et M. Borel a clairement et heureusement divisé les articles de J. Tannery qu'il a non moins heureusement réunis dans ce volume, en les groupant sous deux titres : philosophie d'une part, enseignement et méthodes d'autre part.

II. — Critique de la connaissance a l'aide des sciences.

Science et philosophie (*J. Tannery édité par E. Borel*). — On ne peut guère résumer la pensée philosophique de J. Tannery, mais M. Borel la caractérise, à notre avis, fort justement dans la notice qu'il a écrite en manière de préface à ce florilège pieux : « Cette pensée est complexe, car son intelligence était trop critique et trop profonde pour se satisfaire d'aucune solution simpliste ; mais si nul mieux que lui peut-être n'a senti les nuances de la vie intérieure, il n'a jamais eu assez d'orgueil intellectuel pour mépriser la raison. Aussi sa métaphysique ne pouvait-elle compter sur les suffrages de ceux dont l'admiration aveugle et hyperbolique n'est déterminée que par le désir secret de voir renverser les idoles modernes au profit des idoles anciennes ; il ne satisfaisait pas non plus ceux pour qui les explications mécaniques de l'univers sont absolument claires et suffisantes. »

Il y a en effet dans la philosophie si souple, si nuancée de J. Tannery, deux grandes orientations. La première c'est la fidélité du savant à la science, si je puis dire, c'est la conscience de ce que valent la science, l'intelligence et la raison, qui sont inséparables. La deuxième c'est la volonté de ne pas être fidèle à la science en aveugle, c'est le ferme propos de voir clair dans l'adhésion qu'il lui donne, dans les limites qu'il faut assigner à sa valeur.

Nulle part peut-être mieux que dans le troisième chapitre du volume,

la belle lettre à Le Dantec sur l'adaptation de la pensée, nous ne trouverons sous une forme plus achevée l'expression de la première de ces deux tendances : « Voici que nous embrassons le système solaire; nous le pensons ou il se pense en nous; assurément nous connaissons mal le système solaire qui est nous et que nous sommes; mais, d'un autre côté, voici que nous commençons à compter et à mesurer les atomes que nous ne verrons jamais. Du système solaire nous passerons à la voie lactée, et, de l'autre côté, nous atteindrons les propriétés de l'atome. La voie lactée; la molécule matérielle, la cellule vivante, prendront en nous conscience de ce qu'elles sont. Et nous, les hommes, la conscience obscure que nous avons les uns des autres s'illuminera. Tout cela n'est pas bien sûr; mais faisons notre possible pour que « l'essai ne manque pas par notre faute », et puissent nos descendants parvenir au paradis de M. Poincaré, où ils s'abîmeront dans la contemplation de la vérité! Amen. »

C'est que, pour J. Tannery la science ne se propose pas la recherche directe de ce qui est utile à l'humanité. Son but véritable est la connaissance pure, où ses disciples trouvent une joie qui nous est familière. Qu'elle atteigne parfois ce qui est utile à notre race, ce n'est pas pour en diminuer la valeur, c'est une bonne confirmation de ses résultats, une preuve qu'elle se développe dans le sens d'une adaptation plus parfaite de notre pensée aux choses; nous ne reprocherons pas à Pasteur de s'être réjoui parce qu'il avait diminué quelques souffrances. Au reste pour prendre sa pleine vitesse de développement, la science a besoin de nombreux efforts qui ne seront possibles et ne pourront se coordonner que dans une humanité délivrée d'une partie des soucis et des misères qui l'accablent, dans une humanité où la joie de penser à autre chose que le pain quotidien ne sera plus le privilège de quelques rares individus.

C'est au second chapitre, (le rôle du nombre dans les sciences) qu'il faut sans doute chercher la preuve la plus nette que l'amour de Tannery pour la science ne l'aveuglait pas, et qu'il ne concluait à elle qu'après une critique avisée de ses limites.

« Qu'il s'agisse de la géométrie, de la mécanique, de l'astronomie, de la physique mathématique, c'est toujours un chapitre spécial de la science des nombres qui porte le nom d'un chapitre de la science du réel. Mieux une science est constituée, plus il apparaît nettement qu'elle est une science de signes; ses définitions une fois admises, elle n'est plus qu'une suite de déductions logiques, entièrement nécessaires; mais il ne faut pas oublier que cette nécessité logique qui y règne en maîtresse ne concerne que les signes; rien n'autorise à la transporter dans les choses en lui conservant le même caractère.

Si l'on veut qu'il n'y ait en dehors de nous ni bleu ni rouge, pourquoi veut-on qu'il y ait du mouvement? Le mouvement de quoi? De la matière? Mais je ne puis imaginer la matière qu'avec des propriétés et

c'est justement ces propriétés que vous prétendez réduire au mouvement.

Vous me rendez aveugle, vous abolissez en moi le sens du toucher, et vous prétendez me faire spéculer sur des intuitions que je ne puis avoir! Eh bien! même alors la succession de mes états de conscience me laisse l'idée de nombre et me permet de reconstruire la longue et multiple série des déductions qu'elle contient en elle; parmi ces déductions infinies, on en choisit quelques-unes et l'on me dit qu'elles correspondent à quelque chose qui n'est pas moi, à des possibilités d'autres états de conscience; on ne me dit rien qui soit inintelligible; et si vous me rendez la vue, l'ouïe et le toucher, si je reconnais que les sensations qui m'envahissent correspondent à cette science des nombres que j'avais déjà, je ne m'imaginerai pas que le monde extérieur soit cette science, je saurai bien qu'elle n'est qu'un signe, je ne mépriserai pas ce signe; je serai comme un homme qui, tout d'un coup aurait appris la musique : j'avais lu et relu cette partition; j'avais eu la patience de voir à chaque ligne, de quelle note chaque note était suivie; maintenant que j'ai appris la musique, la partition me paraît tout autrement admirable : en la feuilletant j'entends chanter les violons, gémir la flûte ou le hautbois, gronder les cuivres. »

On aura enfin une idée de la complexité et de la souplesse de la pensée du philosophe et de sa haute liberté d'esprit en lisant le premier chapitre sur *la Continuité et la Discontinuité dans les sciences et dans l'esprit*. Il a marqué ses préférences, comme on a vu, mais il ne s'illusionne pas. Ce sont bien des *préférences*, et non des certitudes dogmatiques. Tannery ne veut pas être dupe, voire de lui-même. Il est trop intelligent pour cela. Quelques progrès que fassent les sciences, dit-il à peu près, on étudiera toujours des faits isolés, des individus et les façons dont ils se changent les uns dans les autres. Les résultats de cette double étude s'éclairent d'ailleurs mutuellement, loin de se contredire; mais il est curieux de voir combien l'habitude de se placer à l'un ou à l'autre des deux points de vue modifie profondément la nature d'esprit des savants, au point que leurs cerveaux ne semblent plus organisés de la même manière. Les uns voient partout la discontinuité, les autres voient partout la continuité : toutes les idées philosophiques, religieuses, politiques, les caractères mêmes se façonnent d'après cela.

Les uns sont dogmatiques : ils ont des principes formels et qu'ils proclament invariables. Les êtres et les arguments sont rangés, encastrés, étiquetés dans des catégories à leur usage; ils en tirent, selon leurs besoins des majeures et des mineures pour en construire des syllogismes dont ils croient les conclusions inattaquables. Plusieurs poussent l'amour du discontinu, du décousu, jusqu'à croire au surnaturel, aux miracles. Ils sont volontiers catholiques ou protestants orthodoxes. Les autres sont le plus souvent un peu sceptiques. On ne

s'arrête pas, on ne se repose pas dans la contemplation du continuel devenir, du perpétuel écoulement des choses, des transformations incessantes et indéfinies. Dans l'immense tableau où ceux-ci et ceux-là veulent représenter le monde, les premiers cherchaient les lignes, les formes précises, les seconds s'efforcent de rendre les couleurs fuyantes, les reflets, les nuances qui se fondent, la vie qui circule. Ils se défient des déductions, et n'emploient guère le syllogisme.

Les uns et les autres ont toujours lutté et continueront de lutter. Aucun parti ne sera jamais définitivement vainqueur. C'est par cette lutte que la science se fait et que la société se transforme. Quels sont ceux qui servent le mieux la cause du progrès? On sait qu'il est généralement inutile de se poser des questions de cette nature, car celui qui les pose comme ceux qui les résolvent appartiennent eux-mêmes à l'une des deux catégories et décident la chose suivant leur propre nature d'esprit.

Nous avons cherché à conserver le plus possible les expressions mêmes de J. Tannery. Elles sont définitives. Personne ne saurait condenser avec plus de précision, ni d'élégance, une pensée aussi nuancée. J. Tannery se révèle à chaque page un délicat et admirable écrivain, un modèle. On ne s'en aperçoit pas seulement dans ses essais philosophiques sur lesquels nous avions à insister spécialement ici, et qui prêtaient peut-être mieux à la qualité littéraire de la forme. Mais les essais plus techniques qui suivent sur les *principes des mathématiques* et la *psychophysique*, sur les questions d'enseignement et de méthode (*Pour la science livresque, les mathématiques dans l'enseignement secondaire, l'enseignement de la géométrie élémentaire, l'arithmétique, l'analyse* etc.) tout en manifestant la même précision, la même sobriété, et le même « plein », si l'on peut dire, sont en même temps présentés avec la même élégance simple et spirituelle.

*
* *

G. Milhaud. *Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique.* — Si l'on pouvait résumer en une formule, — nécessairement simpliste et partielle, comme toute formule, — l'esprit si riche et si souple de la philosophie des sciences de J. Tannery, on arriverait, je crois à quelque chose de ce genre : l'esprit dans les sciences positives, et surtout dans la mathématique qui fut le champ d'activité de Tannery, a une action créatrice. L'intelligible réalise en quelque sorte une communion de la raison et du réel, et c'est cet intelligible qui constitue la forme la plus haute de la connaissance humaine, cette connaissance qui a le droit de s'appeler, pour l'homme, la vérité.

C'est une idée fondamentale bien voisine que nous rencontrons, ce me semble, chez un autre mathématicien, mais qui s'est adonné d'une

façon plus spéciale à l'histoire et à la philosophie des sciences : M. G. Milhaud. Il y a dans cette coïncidence, croyons-nous, comme une conséquence de la culture mathématique et de l'esprit mathématique. Car nous trouverions des tendances profondes analogues chez H. Poincaré, Cantor, Zeuthen, etc., et chez les philosophes contemporains qui ont eu une éducation mathématique particulièrement poussée, et qui, comme on sait, sont nombreux.

La thèse de M. G. Milhaud se précise et sa nuance originale, sa « différentielle » personnelle apparaît dans l'idée que voici : La pensée mathématique a été le ressort de la pensée philosophique et de l'histoire des idées dans notre civilisation.

C'est à travers elle que se marque l'empreinte rationnaliste. Elle a été l'agent « efficace » des efforts rationnels dans la science comme dans la philosophie moderne. L'essai le plus important de son ouvrage est destiné à soutenir cette idée dans toute son ampleur et toute sa netteté (*La pensée mathématique, son rôle dans l'histoire des idées*). Mais la thèse transparaît dans tous les autres essais. Elle les féconde, elle en fait le lien et l'unité.

« C'est une idée courante que la formation de l'esprit moderne, l'avènement de la liberté de penser, la foi dans la raison humaine, la libération de tous les jougs qui arrêtaient ou qui alourdissaient les élans de l'esprit en quête de science et de vérité, sont liés à la naissance de la méthode expérimentale elle-même. L'idée est juste si l'on se fait de cette méthode expérimentale une conception assez large pour y reconnaître toute la part de l'activité de l'intelligence humaine et notamment tout le rôle qu'ont joué les créations des mathématiciens dans l'édification de notre science contemporaine. Mais l'on se trompe si l'on veut dire comme il arrive si souvent, et comme le fait entendre l'école positiviste, que le progrès définitif a été dû à la résolution si tardive des savants d'observer enfin la nature, d'ouvrir les yeux sur les réalités qui nous entourent. Le désir d'observer les faits, on l'oublie malaisément, est la chose du monde la plus ancienne. Voyez tout ce que supposent d'efforts pour noter et enregistrer les phénomènes naturels tous les arts pratiques qu'ont poussés à un si haut degré de perfection les peuples de l'Orient et de l'Égypte. Il n'est même pas permis de dire qu'ils n'apportaient pas dans leurs observations le souci de la précision et de la mesure. »

Au moyen âge, le monde occidental a mis à jour une quantité énorme de faits de toute espèce qui ont pu contribuer à l'édification de la science moderne le jour où, avec Copernic, Képler, Galilée, Descartes, Fermat, Huyghens, Pascal, Newton, quelque chose de plus est apparu, quelque chose qui ne venait pas du dehors, — le jour où, comme sous l'action d'une étincelle qui jaillissait tout à coup, les spéculations sur l'univers reprirent la direction que leur avaient jadis imprimée les Grecs.

Il est facile d'apporter ici quelque précision et de noter la part qui revient en particulier à la pensée mathématique dans le grand mouvement d'idées de la Renaissance. C'est au nom de la mathématique que parlait Copernic quand il proposait de donner le mouvement au centre, ou comme disaient les anciens au foyer du monde. C'est la géométrie des Grecs et l'étude des sections coniques qu'invoquait Képler pour énoncer les fameuses lois du mouvement des planètes. Galilée prétendait lui-même être avant tout un mathématicien. Il comparait les mathématiques à des « ailes sans lesquelles il est impossible de s'élever à un pied au dessus de terre. » « Qu'ils se taisent, disait-il, ceux qui s'imaginent qu'on peut arriver en philosophie sans le secours divin des mathématiques.

Torricelli, Descartes, Pascal, se sont mis d'abord à l'école de la géométrie grecque que renouvellent et continuent avec éclat en même temps les Viète, les Fermat, les Roberval, les Desargues, toute l'école des géomètres français du XVIIIe siècle.

Si nous nous tournons du côté des penseurs qui n'ont pas fait eux-mêmes des travaux significatifs mais qui ont rénové l'esprit humain, nous trouvons chez la plupart un appel incessant aux mathématiques. Bacon par exemple chez qui nous voyons deux hommes : le donneur de conseils, qui veut sans doute nous mettre en garde contre la séduction des mathématiques, mais aussi le savant qui ressemble étrangement à tous les physiciens modernes, et qui est beaucoup plus près qu'on ne pourrait le croire du mécanisme mathématique de Galilée et de Descartes.

M. G. Milhaud considère donc que la pensée mathématique a eu une influence considérable sur la pensée scientifique et philosophique, ce qui est incontestable. Mais n'exagère-t-il pas quelque peu quand il fait de cette influence, l'influence prédominante, en particulier à l'époque de la Renaissance. Si grande qu'elle ait été, il nous semble, quant à nous, qu'elle le fut moins que celle de la mécanique générale, de la mécanique céleste et surtout de la physique. Ces sciences sont bien différentes, prenons-y garde, de la mathématique lorsqu'on ne les traite pas uniquement en analyste. C'est sans doute une bonne manière de les exposer; mais leur signification profonde et la source de leurs progrès doivent le plus souvent être cherchées ailleurs. Il nous semble plutôt si l'on veut marquer une influence scientifique prédominante dans l'histoire des idées depuis la Renaissance, qu'on la doive chercher dans l'influence des sciences physiques qui se rapprochent étroitement de la mécanique aux deux points de vue dont nous venons de parler. Allons plus loin, et ici nous sommes, croyons-nous, d'accord avec M. Milhaud : dans ces dernières années des sciences plus jeunes comme la biologie, la psychologie expérimentale et la sociologie ont joué un rôle qu'on ne saurait encore exactement apprécier, mais le moins qu'on en puisse dire c'est qu'il est considérable.

Certes M. Milhaud est prêt à souscrire à la part énorme que l'on doit faire à toutes ces sciences dans le développement de la pensée scientifique. Sa conscience d'historien, la finesse aiguë de son esprit critique, les souples délicatesses de sa pensée si nuancée ne peuvent lui faire soutenir sa thèse sous une forme aussi fruste et brutale que celle sous laquelle elle apparaît précisément dans le sommaire que nous en donnons.

« L'observation patiente et critique des faits, dit-il, l'observation des phénomènes physiques, celle des organismes vivants, celle des sociétés humaines, celle des témoignages anciens, la critique des textes, la critique historique, sont venues à leur tour peu à peu mûrir et enrichir la pensée philosophique et scientifique de l'homme, mais elles ne sont venues que plus tard. A la Renaissance, comme autrefois chez les Grecs, il fallait d'abord, semble-t-il, tout le charme et l'heureux succès de la spéculation des géomètres pour inciter la raison à voler de ses propres ailes. »

Mais on le voit, si grand qu'il reconnaisse le rôle des autres sciences, ce rôle n'est pour lui que dérivé. Il a été déclanché par le coup de baguette de la mathématique. Sans lui il n'aurait guère pu se manifester. La Renaissance, c'est partout la Renaissance de la mathématique. Notre vision des choses est différente. La Renaissance c'est l'extension à d'autres domaines de l'expérience de cet esprit qui, chez les Grecs, fit, dans un domaine de l'expérience bien limité, naître la géométrie. C'est plus encore ; c'est la continuation des efforts faits par les Grecs, par Démocrite, les savants purs et les médecins, comme par Platon et Aristote pour créer la science physique (qui comprend la mécanique), la biologie, la politique, efforts entravés pendant de longs siècles par des influences orientales d'une part, par la barbarie occidentale d'autre part. C'est une reprise que la scolastique du XIIe siècle d'ailleurs avait déjà esquissée prématurément et trop servilement.

Ne semble-t-il pas alors que la pensée scientifique se soit développée d'une façon un peu différente de celle que lui assigne M. Milhaud. D'après lui il semble bien que la pensée mathématique représente le développement de la raison. Et ce développement de la raison, a été le ressort interne du développement des sciences et de la philosophie. Nous l'admettons volontiers, mais nous trouvons la thèse partielle. La mathématique n'est qu'une des manifestations de la raison, dirions-nous volontiers ; elle n'est qu'une pièce du rationalisme scientifique. Et la raison elle-même, le rationalisme ne sont qu'un des facteurs de l'activité scientifique, qu'un des éléments de la pensée scientifique et par suite philosophique. Ce n'est pas la raison ni le rationalisme, mais la pénétration réciproque de l'expérience et du rationalisme, la transformation de celui-ci au contact de celle-là, par une « adaptation continuée », si l'on peut dire, qui constitue le grand ressort de l'histoire des idées, et du progrès philosophique. La

pensée mathématique nous apparaîtrait plus, une fois ses fondements assurés chez les Grecs, comme un moyen et un signe, que comme une influence déterminante. Ce qui est déterminant c'est un double effort (*un* dans son principe actif et ses résultats d'ailleurs) vers l'intelligibilité et l'objectivité expérimentale. La pensée mathématique s'est développée, vers la Renaissance, en cherchant, elle, le moyen de l'expression intelligible, l'instrument de l'intelligibilité.

Mais on voit de suite — et c'est là où la thèse de M. Milhaud reprend sa force, si elle n'est plus trop exclusive et si elle se coordonne et se subordonne dans une certaine mesure à l'autre thèse — que la pensée mathématique est bien liée, en tant qu'elle est instrument d'intelligibilité, à l'effort profond qui nous paraît depuis les origines de notre civilisation promouvoir la connaissance humaine, les grandes idées qu'elle élabore, et la pensée philosophique.

Seulement, à ce qu'il nous semble, pour être lié à cet effort, elle n'en serait ni l'agent « efficace », exclusif, ni même le plus important. La mathématique a surtout servi, nous semble-t-il, dans le miracle de la civilisation grecque à donner à l'expérience des formules précises. Elle s'est trouvée fournir un merveilleux outil d'analyse et de description exacte pour l'expérience. Qu'on relise la citation que je faisais tout à l'heure, et par laquelle M. Milhaud montre l'influence de la mathématique sur la Renaissance. N'y verra-t-on pas surtout que la mathématique a fourni l'instrument nécessaire sans doute, mais seulement l'instrument de la pensée scientifique moderne, plus que ses idées maîtresses, et ses caractéristiques essentielles. On pourrait même concéder davantage : la mathématique a encore permis l'expérience scientifique, c'est-à-dire l'expérience précise qui se distingue, surtout dans les sciences mécaniques et physicochimiques, de l'observation ordinaire, en ce qu'elle est toujours la vérification d'un calcul, d'une solution d'équation par des nombres-mesures. Elle a encore aidé au développement des idées scientifiques en donnant à l'esprit des habitudes rationnelles, en précisant la presque synonymie de scientifique et de rationnel. Mais le rationalisme scientifique nous paraît dériver d'une source plus haute qui est la source commune du rationalisme mathématique, comme du rationalisme physique et qui les domine tous. Cette source semble être une série d'intuitions toujours en voie de développement et d'enrichissement, et dont on peut dire tout aussi bien qu'elles sont expérimentales ou rationnelles : *expérimentales*, je veux dire par là, réalistes, plus exactement s'efforçant de pénétrer et de saisir le réel car il s'agit d'efforts vers un but et non d'acquisitions définitives, de démarches incessantes et non de résultats cristallisés; — *rationnelles*, j'entends par là qu'elles s'élaborent, s'appellent les unes les autres s'engrènent selon les principes logiques qui m'ont tout l'air aussi de ne pas être sans affinité avec le réel, puisque l'esprit et les choses font

partie du même ensemble, puisque aussi bien ces principes tiennent sans doute à d'innombrables expériences qui en ont pour ainsi dire imprégné notre esprit.

De ce point de vue, la mathématique me paraît bien, conformément à l'idée de Comte, mais à l'idée de Comte singulièrement dépassée dans la voie rationaliste et réaliste, dans la voie métaphysique si l'on peut dire, la première née des sciences positives, celle dont la naissance était nécessaire, pour que les autres pussent naître à leur tour. Ici encore nous nous séparerions dans une certaine mesure d'une autre thèse de M. Milhaud qui tient à la première, d'ailleurs comme l'idée que je vais exposer tient à celle que j'ai soutenue tout à l'heure. C'est parce que nous différons d'avis sur la première que nous différons encore d'avis sur la seconde. Au fond la même discussion continue.

« Peut-être, dit-il, essaiera-t-on d'alléguer avec Comte une loi de l'évolution de l'esprit qui le condamnait à ne créer d'abord la science positive que pour les phénomènes les plus simples et les plus généraux, ceux justement qui font l'objet de la mathématique? Mais Comte lui-même a hésité à ne voir dans celle-ci qu'une science de faits extérieurs, puisqu'il n'a pu échapper au besoin d'en détacher au moins une partie abstraite, qui joue à ses yeux le rôle d'une logique naturelle. Au surplus n'ai-je pas par avance réfuté cette explication, quand j'ai rappelé l'apparition tardive de la pensée mathématique, soit chez les Grecs — après des siècles et des siècles d'observations sans nombre, accompagnées de règles ou de lois qu'utilisaient dans tous les arts les vieilles civilisations d'Orient, et qui avaient bien constitué au sens propre une science positive, — soit chez les modernes, après tout l'effort des alchimistes? Il ne faut donc pas dire : la constitution des mathématiques devait chronologiquement précéder toute autre connaissance positive; mais bien : l'apparition de la mathématique rationnelle, en donnant à l'homme le goût de la libre recherche, en lui donnant le sentiment qu'il peut prétendre à expliquer et à comprendre, par les ressources de sa raison, a désormais transformé les conditions dans lesquelles il observait et dégageait les lois. »

Il nous semblerait préférable de dire que la mathématique a suscité dans le domaine où il était le plus facile de le constituer, l'esprit scientifique, qui en gros pourrait se définir la pénétration de la logique et de l'expérience, leur développement commun. Puis il a rayonné de là, en s'adaptant à de nouvelles conditions et à de nouveaux objets, par une analyse progressive, parallèle et simultanée des procédés de connaissance et des éléments du réel. La prédominance trop exclusive de l'esprit purement mathématique a conduit à des impasses dans l'histoire de la science moderne, ne l'oublions pas. Celle-ci a suivi sa voie triomphale quand, laissant la mathématique à sa place et dans son domaine, elle s'est efforcée de réaliser ailleurs ce qui l'était déjà dans la mathématique, l'union du rationnel (qui dépasse de beaucoup et comme le tout dépasse la partie, la mathématique), et de l'expé-

rience, la rationalisation de l'expérience, qui n'est peut-être au fond que la précision rigoureuse de l'expérience, l'intelligibilité n'étant pas l'inverse, mais le corollaire de l'objectivité.

Nous avons d'ailleurs la conscience que c'est surtout par des nuances que nous distinguons nos conclusions de celle de M. Milhaud (à condition qu'on ne sépare pas celui-ci de l'expérience, de l'intuition expérimentale dont il est partie intégrante) : l'esprit scientifique s'est développé par la conscience du rationnel. Une thèse est commune. L'histoire des sciences me paraît confirmer, au moins dans une certaine mesure, la thèse. Et M. Milhaud l'a mis merveilleusement en lumière, puisque, nous venons de le voir, pour lui la pensée mathématique est avant tout pensée rationnelle. On le verra encore mieux en lisant les remarquables essais historiques par lesquels se continue son bel ouvrage (L'apport de l'Orient et de l'Égypte dans la science grecque. — Le traité de la méthode d'Archimède. — Descartes et la géométrie analytique. — Descartes et la loi des sciences. — Les lois du mouvement et la philosophie de Leibniz. — Descartes et Newton).

*
* *

M. Winter. *La méthode dans la philosophie des mathématiques.* — L'ouvrage de M. Winter vient se cantonner sur un terrain plus positif que ceux de Tannery ou de Milhaud. Il veut sortir des formes et des cadres traditionnels où la philosophie enferme les problèmes de la connaissance : empirisme et idéalisme, part de l'esprit, et part de l'expérience, etc. Il veut rester placé sur le terrain de la science positive, faire une critique *scientifique* de la science, une critique qui reste intérieure à cette science, et qui, selon nous, doit au moins précéder l'autre, si elle ne doit pas la supprimer tout à fait, comme le penserait volontiers notre auteur.

Mais, cette distinction faite, il faut remarquer l'analogie profonde qui relie encore ce nouvel ouvrage aux ouvrages précédents : le respect de la science de la positivité scientifique, qui implique la foi absolue dans la raison et dans l'intelligence.

Le problème général que M. Winter pose est formulé en ces termes : « Quelle est la méthode générale qui, à l'heure actuelle, présente des garanties scientifiques suffisantes pour établir l'exposé critique des principes fondamentaux des mathématiques? »

Les méthodes proposées peuvent être classées selon trois orientations principales et cette classification paraît fort judicieuse.

Il y a d'abord les méthodes métaphysiques. Le premier chapitre développe les raisons pour lesquelles elles doivent être écartées. Même chez les penseurs consciencieux et scrupuleux, chez ceux qui ne veulent pas abriter des ignorances sous le couvert des principes et de la méthode, M. Winter remarque avec preuves à l'appui qu'elles

n'ont jamais rien donné. Les discussions de l'empirisme et de l'idéalisme ont été toutes stériles, malgré les grands noms que l'on rencontre dans les deux camps. Les notions qu'emploie le métaphysicien ne sont que les notions vulgaires déguisées. Le métaphysicien se borne à les traduire en un style obscur qui lui est propre, comme il est facile de s'en rendre compte en examinant quelques-unes des définitions qu'il prétend donner des concepts scientifiques : le nombre est *une multiplicité d'unités*, le mouvement est *la synthèse des positions du mobile*, la cause est *ce qui produit des effets*, etc.

Or ces notions vulgaires, ces tautologies du sens commun mises en formules aussi prétentieuses que vides, ont été faites pour la pratique, pour les besoins de la vie. « Elles sont trop générales pour suffire à l'usage scientifique. Le développement de la science consiste précisément à substituer à ces notions de la pratique des concepts bien définis. Si les formes du discours grammatical, si les notions de la pensée commune avaient constitué un instrument suffisant pour la connaissance scientifique de l'univers, la mathématique n'aurait pas été créée. Ce n'est évidemment pas pour des motifs esthétiques, mais bien par suite de nécessités d'ordre intellectuel que les géomètres ont été amenés à édifier cette science aride, difficile, mais vraie.

A aucun moment dans le travail d'approfondissement et de détermination des principes fondamentaux de la science, n'interviennent une méthode différente, des principes différents de ceux employés dans la science, et à partir du moment où le mathématisme s'est appliqué aux données contingentes de la conscience vulgaire, l'orientation de la pensée ne change jamais de sens ; ce serait méconnaître complètement l'esprit de la critique des sciences, que d'y voir autre chose que le premier chapitre des sciences positives. C'est évidemment le point faible des belles études de M. Couturat sur les travaux de M. Russell, qu'on ne sache pas nettement si l'on a affaire à une philosophie ou à la branche la plus abstraite des mathématiques. Quoiqu'il en soit, une chose demeure certaine pour nous, c'est que le système des principes des sciences ne peut être considéré comme une doctrine objective, que s'il est élaboré d'après les méthodes scientifiques en dehors de toute systématisation philosophique. Dans l'étude des principes de la science comme dans l'élaboration de ses théories techniques, un même esprit doit régner.

L'ouvrier qui creuse le sol et prépare les fondations d'une maison et celui qui bâtit ses murs poursuivent le même but : la construction de l'édifice. Il en est de même dans la science. Celui qui détermine les idées primitives et les axiomes, et celui qui développe les théories techniques travaillent à la même œuvre : le développement de la science. Il est inadmissible que l'esprit de système puisse continuer à sévir dans l'exposé des principes, alors qu'il est banni du corps de la science. »

M. Winter montre par une critique serrée du kantisme et du néo-kantisme, en particulier par une belle critique des travaux récents de Natorp, un penseur pourtant bien informé, et d'esprit critique aiguisé, le bien-fondé de ses pénétrantes remarques. Ou la théorie de Kant sur l'espace et le temps ne signifie rien que de vagues truismes, ou elle ne tient pas une minute si l'on veut lui faire dire quelque chose devant les travaux de la physique mathématique récente sur le temps local, ou des géomètres non euclidiens sur l'espace.

Quelle sera donc la méthode que nous devrons suivre en ce dernier domaine? M. Winter, très heureusement s'inspire des travaux de Mach sur la mécanique, travaux qu'il cite souvent et qui peuvent se définir ou se dénommer : *historico-critiques*. Du reste l'histoire peut-elle aller, ainsi qu'il le remarque fort bien, sans la critique? L'historien doit choisir entre les faits et leur donner, à tout le moins s'efforcer de leur donner leur importance relative, de discerner les faits privilégiés. Cette histoire bien entendu, doit être séparée nettement de tous les préjugés philosophiques (qui faussent par exemple, selon lui, « les travaux de M. Duhem »). La critique n'est pas la réintroduction du subjectivisme philosophique. Elle doit être l'instrument destiné au contraire à assurer la plus grande objectivité possible.

De cet angle, bien que l'auteur remarque que les travaux de Mach soient autrement libérés de métaphysique préconçue que ceux de Duhem, il lui reprocherait encore « d'attacher plus d'importance qu'elle ne le mérite à la métaphysique empiriste ». La méthode historico-critique doit être indépendante de toute thèse philosophique avouée ou non — surtout non avouée. Elle n'est pas non plus une chronologie fastidieuse « où l'on met un nom et une date sur chaque découverte ». C'est « une histoire envisagée comme la genèse même des théories scientifiques où la filiation des idées fondamentales serait établie ». Et c'est un travail qui, tout en exigeant une spécialisation certaine, doit rester intérieur à la science.

On ne saurait mieux dire.

On trouvera dans le livre de M. Winter, à côté d'une très judicieuse mise au point[1] de quelques-uns des développements capitaux de la mathématique contemporaine, mise au point qui nécessite quelques connaissances spéciales et intéresserait surtout les mathématiciens soucieux de « pensée mathématique », d'excellentes, quoique brèves, observations sur des problèmes qui ont préoccupé récemment les philosophes.

D'abord l'auteur s'efforce de préciser l'utilité de la *Logistique* et ses limites.

« S'il est faux de croire, dit-il, que les notions vulgaires déguisées en principes métaphysiques constituent un fondement pour les prin-

1. Deuxième partie du volume.

cipes scientifiques, il n'en reste pas moins vrai qu'un minimum de notions logiques et grammaticales, qu'un discours, en un mot, est nécessaire à l'exposition des principes des mathématiques. En fait, il serait absurde d'essayer d'apprendre l'arithmétique à un enfant en bannissant de son esprit tout ce qui peut ressembler à de la logique générale ou à de la grammaire. Avant de déterminer les principes de l'arithmétique, il faut exposer le système des notions grammatico-logiques; c'est ce que Peano a parfaitement compris, et dans son formulaire, le premier chapitre s'intitule : *Logica mathematica* et le deuxième : *arithmetica*. Mais autre chose est d'étudier objectivement les formes logiques du discours, indispensables à la science, autre chose de transformer en cause métaphysique le sujet d'une proposition grammaticale. Les relations logico-grammaticales ne constituent pas ce qu'il y a de plus profond dans la science, au contraire elles n'expriment que des conditions préliminaires d'exposition, dont l'étude occupe une place extrêmement modeste dans l'ensemble des théories scientifiques; cette place n'est pas nulle, et cela suffit pour qu'on doive la maintenir dans un exposé critique des idées élémentaires; elle n'implique pas, d'ailleurs, qu'il faille réduire le nombre aux notions grammatico-logiques. »

Signalons encore une seconde catégorie de recherches légitimes, dont l'idée première s'est peut-être trouvée dans les systèmes philosophiques : la recherche des principes fondamentaux de la science.

C'est une tâche féconde, si l'on sait y éviter la métaphysique, si l'on sait oublier « l'acte spirituel » du « sujet pensant ».

Cette « activité synthétique », dit M. Winter, cet « acte spirituel » sont caractérisés en termes généraux; et la vie originale de la pensée que le métaphysicien croit saisir avec des mots, lui échappe, puisque ces mots, signes des notions communes, ne sont que des instruments du discours. L'expérience et le calcul seuls nous permettent, en effet, de nous évader du cercle des lieux communs. Il est donc vain d'opposer, comme on l'a fait souvent dans des développements oratoires, « l'esprit d'invention », le « génie créateur » — termes qu'on ne saurait évidemment définir scientifiquement et qui ne sont que des expressions métaphysiques ou vulgaires — à la science toute faite, espérant justifier ainsi un idéalisme d'apparence scientifique.

Vouloir fonder sur une cause transcendante les principes scientifiques est une entreprise chimérique. Mais le métaphysicien qui s'efforce d'accomplir cette tâche stérile, empreinte, si l'on s'en tient à la lettre, du plus grossier matérialisme, est peut-être inconsciemment sollicité par une exigence légitime de la pensée. Il y a une lacune à combler. Un système statique de principes — un système à une époque déterminée — ne suffit pas absolument à lui-même. Mais nous chercherons dans l'état de la science d'hier, la cause de l'état de la science d'aujourd'hui. L'exposé de la genèse des principes et des

théories complétera l'étude statique des systèmes d'axiomes. Ainsi la causalité historique dans le temps est substituée à la causalité du métaphysicien hors du temps. »

L'effort de M. Winter est, on le voit, différent de celui de M. Tannery et de M. Milhaud. Ceux-ci se sont efforcés de penser en philosophes à l'occasion des mathématiques et des problèmes positifs qu'elles soulèvent. M. Winter veut poser en mathématicien et en savant positif les problèmes philosophiques traditionnels suggérés par les mathématiques. Les deux tâches se complètent plus qu'elles ne s'opposent, et se touchent. La première est la promotion de l'autre. Et M. Winter a sans doute mille fois raison de penser qu'il importe avant tout, à qui veut philosopher sur les sciences, d'entreprendre la triple tâche ardue qu'il préconise : l'étude des éléments logiques, — la détermination statique, à une époque déterminée, des principes, — l'histoire de ces principes.

*
* *

K. Pearson. *La grammaire de la science.* — La contribution que le livre de M. Pearson apporte à la philosophie de la connaissance est, dans une certaine mesure, du même genre que celle de M. Winter. Seulement elle porte sur les sciences physicochimiques (dont l'introduction naturelle, est la mécanique) au lieu de porter sur les mathématiques. Mais le livre, quoique plus étendu, est composé de même.

Une première partie, toute critique, cherche et expose une méthode dans la philosophie de la physique. Et ses conclusions sont du même genre que celles de M. Winter : la science doit être examinée en elle-même et pour elle-même, indépendamment des intuitions spontanées de la perception extérieure, du « sens commun » et des concepts de la métaphysique qui ne sont que des formules vagues et verbales, — formules qui ou bien dépassent absolument ce que la science se croit le droit d'affirmer, et même s'occupent en somme de tout autre chose que de ce à quoi s'occupe la science, ou bien ne font que paraphraser le sens commun.

Une seconde partie résume les grandes théories actuelles des sciences physicochimiques, et, en particulier, les théories électroniques et la théorie du principe de relativité physique.

D'ailleurs l'approbation fréquente que Mach a donnée dans ses ouvrages à la plupart des idées de Pearson, et l'effort que fait Winter pour se placer au point de vue de Mach, montrent la corrélation des trois manières de voir : cela nous permet de passer ici rapidement sur celle de Pearson, non point que l'ouvrage soit de moindre importance, mais parce que nous n'aurions qu'à répéter à propos de la méthode en philosophie de la physique, ce que nous avons déjà dit, à la suite de Winter, à propos de la méthode en philosophie des mathématiques.

Sur un point cependant l'ouvrage de Pearson se sépare de celui de Winter comme de l'école de Mach : sur le relativisme philosophique. Pearson en a écrit la première édition, il y a plus de vingt ans. Et à ce moment la physique mécaniste avait suscité contre elle, par son dogmatisme, une réaction relativiste très forte dont la « grammaire de la science » est une manifestation des plus significatives. Depuis, il n'a pas semblé que cette réaction relativiste parfaitement fondée en ce qui concerne l'ancien mécanisme, le soit autant en ce qui concerne la science physique en général, dont ce mécanisme vieilli n'a été qu'une phase.

Sauf sur ce point, on peut dire que l'ouvrage que la traduction de M. L. March vient de rendre accessible au grand public français est d'actualité, malgré les craintes trop modestes des traducteurs. Il est d'actualité autant contre l'intempérance de certaines méthodes métaphysiques, que contre l'intempérance des dénigreurs de la raison et des œuvres de l'intelligence. Car tout en montrant l'utilité et la commodité des explications scientifiques, leur adaptation à la vie, il montre aussi comme les ouvrages de Mach, de Poincaré et comme ceux que nous avons résumés jusqu'ici, la valeur de la raison et de la science. « La science, dit l'auteur, ne trouvera probablement jamais une formule résumant toutes choses, mais la méthode qu'elle emploie pour rechercher une telle formule est la seule possible ». Il faut d'abord suivre la raison et si l'on veut la dépasser, jamais ne la contredire; c'est ainsi que je me permettrais de résumer la philosophie de Pearson. C'est une noble et forte devise.

*
* *

La conclusion qui se dégage des travaux récents de philosophie des sciences relatifs à la connaissance, est donc facile à formuler : c'est la « défense et illustration de la raison et de l'intelligence » : ce n'est certes pas le retour à un dogmatisme grossier et naïf, aussi déplaisant, il faut bien le dire, que mal fondé, de certain intellectualisme, d'un rationalisme étriqué, agressif et souvent... dérisoire. Dans l'histoire des sciences et de la philosophie, comme dans toute histoire, il n'y a jamais retour pur et simple aux anciennes formules. Les réactions qu'elles ont suscitées avaient, pour réussir un moment, quelques motifs légitimes. Ce qu'elles comportaient de bon se trouve réintégré dans la continuation d'une évolution dont la riche souplesse, si elle exclut l'unilatéralité, n'exclut pas du moins la cohérence et la logique interne.

Les excès de l'anti-intellectualisme pragmatiste ont réveillé un sens plus vif et plus exact de cette logique interne. Ils ont suscité un nouvel enrichissement du rationalisme expérimental qui reste la route royale de la pensée humaine. Et c'est un signalé service rendu à celle-ci.

III. — Les sciences et le réel.

On pourrait peut-être en dire autant des critiques relativistes à l'égard de la signification des résultats scientifiques. Le positivisme relativiste, le pragmatisme sceptique, par leurs excès ou leur curiosité, ont réveillé un peu du réalisme, et en particulier du réalisme scientifique qui nous paraît inséparable des grandes époques de découvertes et des grandes époques philosophiques. Certes, il ne peut s'agir ici d'un scientisme à la Homais, encore que les Homais aient été largement dépassés en sens contraire par les divagations sceptiques, les théories de la « commodité » et des « recettes » scientifiques interprétées au sens culinaire. Non le réalisme scientifique doit-être interprété tout comme son corollaire, son avers logique, le rationalisme et l'intellectualisme scientifiques, d'une façon plus souple et riche de tout l'enseignement des justes critiques. Mach et H. Poincaré ont dans des formules nettes, revendiqué un réalisme de ce genre, si l'on sait lire. Et c'est seulement de celui-ci que nous voulons parler, lorsque nous disons que la philosophie actuelle des sciences semble, chez quelques-uns de ses représentants les plus autorisés, s'orienter vers la reconnaissance formelle d'une valeur intuitive aux résultats de la science.

Ici la tendance est, il faut le dire, moins nette et moins frappante que la tendance rationaliste, au point de vue de la théorie de la connaissance. La raison en est facile à trouver. Le champ est encore en friche. Le nombre des ouvrages sérieux est extrêmement restreint. Pour la période dont il s'agit ici, nous n'en trouvons qu'un, mais c'est celui d'un maître, de H. Poincaré.

*
* *

H. Poincaré. *Leçons sur les hypothèses cosmogoniques.* — Nous ne pourrons malheureusement pas nous étendre autant que nous le voudrions sur cet ouvrage capital, car il est très technique; ce sont des leçons professées à la Sorbonne, dans un cours de mécanique céleste, donc de haute mathématique. Mais disons de suite que les lecteurs qui ne sont pas à même de suivre certains développements purement mathématiques, pourront quand même tirer grand profit de l'ouvrage : les hypothèses cosmogoniques y sont toujours décrites dans leurs principes et leurs traits généraux, avec cette clarté à laquelle H. Poincaré nous a habitués dans ses ouvrages philosophiques. L'essentiel en sera compris de tous.

Nous pouvons donc sans scrupule faire une place dans une revue philosophique au livre du grand mathématicien. Et nous aurons d'autant moins de scrupule que la pensée profonde qui inspire ce livre

est après tout une pensée philosophique, plus que cela même, une théorie philosophique, la théorie dont nous venons de dire quelques mots, et qu'on peut formuler ainsi : « La science n'est pas un simple réseau de relations sans rapport avec les choses, — comme le penserait encore dans une certaine mesure Pearson. L'œuvre de la raison n'est pas sans contact avec le réel, et ne peut pas, ne doit pas être considérée en elle-même, abstraction faite de toute relation avec notre univers réel ». Il résulte de là que les hypothèses cosmogoniques, contrairement aux vues étroites du positivisme orthodoxe, contrairement aussi aux théories symboliques, nominalistes, aux formules de certains pragmatistes, ne doivent pas être exclues du domaine de la science positive, pourvu qu'on prenne garde qu'elles sont et restent des hypothèses. Nous ne devons pas davantage, quand nous cherchons à nous représenter l'univers, faire fi de ces hypothèses, si nous nous souvenons encore et toujours qu'elles sont des hypothèses, qu'elles ne sont que des hypothèses. Se représenter la vérité comme toute faite et définitivement faite, dans chaque résultat des sciences positives, comme insufflant des parcelles d'elle-même, si l'on peut dire, à la base des théories scientifiques est d'un réalisme inintelligent et naïf. Mais les sciences (et ici il faut aller plus loin et dire la science), mais la science est un système en voie constante de croissance et d'enrichissement, si la critique interne s'y exerce sans cesse ; c'est toute une philosophie, c'est plus exactement le début, le fondement, la base de toute une philosophie qu'elle élabore, remanie, pétrit, dans chacun de ses mouvements d'extension, quand elle élargit son horizon, et dans chacune de ses critiques, quand repliée sur elle-même, elle scrute ses degrés de probabilité.

Les théories scientifiques sont alors des jalons plantés sur la route par laquelle nous devons passer pour entreprendre la recherche de la vérité. Elles ne sont rien de plus sans doute, mais elles ne sont rien de moins. Et si avec M. Poincaré « nous ne pouvons terminer que par un point d'interrogation » l'examen des hypothèses cosmogoniques, il faut avoir posé ce point d'interrogation, après avoir examiné les essais tentés pour la solution du problème, avant que nous nous reconnaissions le droit d'aller plus loin sur le terrain philosophique. Ou alors tout le travail de la pensée humaine est sans signification, comme sans valeur.

C'est déjà, à notre sens, beaucoup, au point de vue philosophique, de pouvoir dire avec l'illustre savant : « Le problème de l'origine du Monde a de tout temps préoccupé tous les hommes qui réfléchissent ; il est impossible de contempler le spectacle de l'univers étoilé sans se demander comment il s'est formé ; nous devrions peut-être attendre, pour chercher une solution, que nous en ayons patiemment rassemblé les éléments et que nous ayons acquis par là quelque espoir sérieux de la trouver ; mais si nous étions raisonnables, si nous étions

curieux sans impatience, il est probable que nous n'aurions jamais créé la Science et que nous nous serions toujours contentés de vivre notre petite vie. Notre esprit a donc réclamé impérieusement cette solution bien avant qu'elle fût mûre, et alors qu'il ne possédait que de vagues lueurs, lui permettant de la deviner plutôt que de l'atteindre. »

Nous retrouvons ici la conclusion fameuse de la « Valeur de la science ». La pensée est un éclair... Mais c'est cet éclair qui est tout. Les efforts de la science pour appréhender le réel ne nous permettraient pas d'autre conclusion que des philosophes auraient le droit de dire que c'est déjà beaucoup.

Mais si, au point de vue de la théorie de la connaissance, les sciences paraissent à la nouvelle critique n'être point dénuées de valeur, n'en résulte-t-il pas une conséquence analogue par rapport à l'intuition du réel?

ABEL REY.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie biologique.

Étienne Rabaud. — Le transformisme et l'expérience. 1 vol. in-16 de la *Nouvelle collection scientifique*, Félix Alcan, éditeur, prix 3 f. 50.

Nous ne devons pas nous le dissimuler : il n'est pas facile aujourd'hui d'être lamarckien. Cet aveu peut surprendre, émanant d'un auteur qui, depuis de longues années, fait profession de lamarckisme, et même de larmarckisme intégral. Il me semble, en effet, que les deux principes de Lamarck *suffisent* à expliquer *toute* l'évolution des espèces vivantes, toute l'histoire naturelle en un mot; mais je dois constater néanmoins que bien peu de naturalistes partagent, à ce sujet, ma manière de voir; le nombre de ces naturalistes a encore notablement diminué dans ces dernières années : le mendelisme et les mutations ont enlevé au lamarckisme plusieurs adeptes, sans doute peu fervents; et, pour ceux qui mesurent la valeur d'une doctrine au nombre de ses fidèles, c'est là sans doute un symptôme grave de caducité. A mon avis, la question est tout autre. La méthode lamarckienne ressortit à la partie de la science que l'on appelle aujourd'hui la Physique, et les naturalistes sont en général étrangers aux sciences exactes; le jour où l'on recruterait les naturalistes parmi les physiciens, je crois que tout le monde serait lamarckien; nous sommes, hélas! loin de là.

Si les naturalistes ne sont pas, en général, nourris des solides principes de la physique, il n'en ont pas moins la prétention d'être des expérimentateurs, comme les physiciens. Émerveillés, jadis, du nombre et de la variété des expériences admirables que la nature vivante fait sans cesse sous nos yeux, les savants que préoccupait l'étude de la vie se bornaient à observer le mieux possible, les conditions réalisées et les résultats obtenus dans l'immense laboratoire naturel. Les sciences naturelles étaient des sciences d'observation. Lamarck n'a pas fait d'expériences : il s'est contenté d'observer, et de relier par des raisonnements un grand nombre de remarques bien faites. L'application d'une logique solide à la comparaison d'observations nombreuses et réitérées, a suffi à lui faire découvrir les lois de l'évolution.

Aujourd'hui, les naturalistes sont plus exigeants; il ne se contentent plus des expériences naturelles; ils en organisent d'artificielles, auxquelles ils attachent bien plus de prix! Et l'on voit bien là qu'ils ne sont pas physiciens! En physique, quand il s'agit de phénomènes concernant des corps bien définis, des corps que l'on peut se procurer toujours semblables à eux-mêmes de manière que les résultats des expériences relatives à ces corps soient comparables et utilisables, il est néanmoins très difficile d'organiser une bonne expérience; il est difficile aussi de l'interpréter, après qu'elle a été réalisée, quoique le nombre des facteurs en jeu soit relativement restreint. En sciences naturelles, le corps qui sert de sujet d'expérience ne se retrouve jamais deux fois identique à lui-même dans l'histoire du monde. Il change à chaque instant de sa vie, et il diffère, à chaque instant aussi, de tous ses congénères. De plus, il est toujours le siège de phénomènes nombreux et compliqués, dans lesquels interviennent une infinité de facteurs que nous ne connaissons pas ou que nous connaissons mal. Il faut donc être très présompteux pour s'imaginer qu'on institue, dans le domaine de la morphologie, des expériences comparables à celles des physiciens. Tout au plus peut-on se placer, pour observer des expériences instituées en dehors de nous par la nature, dans les conditions les plus favorables à l'étude des conditions et des résultats de ces expériences. Là où nous croyons faire des expériences, nous sommes seulement des observateurs sagaces. Pour étudier la vie, il faut être un bon observateur; il faut surtout être capable de comparer de nombreuses observations, faites dans des cantons très divers de l'activité vitale, et d'en tirer, par le raisonnement, des conclusions générales. C'est ce que Lamarck a fait; on n'a rien ajouté encore à son explication de l'évolution; mais des expériences hâtives, mal faites ou mal interprétées, ont conduit des naturalistes à méconnaître la solidité de l'œuvre de Lamarck, à jeter le discrédit sur des principes dont l'évidence est aveuglante pour tout homme capable d'observer et de raisonner.

Il faut savoir gré à M. Rabaud d'avoir, dans un ouvrage extrêmement clair, mis toutes les choses à leur place. Le titre de son livre pourrait faire croire qu'il attribue au mot expérience la valeur que possède ce mot dans le domaine de la physique. Il suffit d'en lire un chapitre quelconque pour admirer la réserve avec laquelle l'auteur a su tirer parti de tous les travaux récents sans laisser la moindre prise à la critique. Le morphologiste peut, pour *vérifier* une loi tirée de l'observation des choses naturelles, introduire dans le merveilleux chaos qu'est le phénomène vital un facteur de plus; mais c'est à cela que se borne son rôle et ce rôle serait bien peu fructueux, si celui qui le joue n'était doué d'une vigoureuse logique et capable de déductions serrées. En physique on découvre des lois par l'expérience. En morphologie, ce qu'on appelle expérience est destiné à prouver à ceux qui

doutaient de la solidité de leur logique la valeur des lois tirées de l'observation par le raisonnement.

M Rabaud est un pur lamarckien; il ne suppose même pas qu'on puisse n'être pas lamarckien et se dire biologiste; aussi englobe-t-il le lamarckisme dans la définition même de l'individu vivant. Ce que vous observez quand vous étudiez un être appelé A évoluant dans un milieu B, ce n'est pas Monsieur A, comme l'ont cru tant de naturalistes qui ne soupçonnaient pas que tout corps, vivant ou brut, est le résultat d'un équilibre; c'est, dit M. Rabaud, et il ne reviendra plus sur cette définition donnée une fois pour toutes, c'est le complexe $(A \times B)$. Ce signe de multiplication, par lequel l'auteur réunit le symbole A et le symbole B est lui-même un symbole qui représente toutes les relations, toutes les liaisons existant au moment considéré entre le corps A et le milieu B. J'avais adopté ce symbole il y a plusieurs années pour définir le fonctionnement de A dans les conditions réalisées par l'ambiance B; M. Rabaud va plus loin que moi et se montre encore plus intransigeant dans le langage en demandant qu'on ne parle plus jamais de A, mais du complexe $(A \times B)$. En d'autres termes, de peur que le lecteur l'oublie, il assimile avec raison en les confondant dans une même désignation l'être à un moment donné et le fonctionnement de cet être à ce même moment. L'être n'est donc jamais par lui-même; il est une conséquence actuelle d'un fonctionnement qui n'est pas déterminé sans l'intervention du milieu; l'histoire individuelle de l'être ou, si vous voulez, la série de ses états successifs, c'est l'histoire de ses fonctionnements, la série de ses fonctionnements; les fonctionnements sont des tranches de vie, et la vie tout entière est la somme de ces tranches de vie. Je me félicite vivement de voir adopter par M. Rabaud la formule dans laquelle il m'avait semblé pouvoir résumer le lamarckisme intégral. Avec cette manière de parler, on ne comprendra plus l'erreur fondamentale de Claude Bernard qui séparait, dans le langage, le fonctionnement et la vie. En parlant comme M. Rabaud, on ne pourra plus s'illusionner sur la valeur des expériences des morphogénistes; l'être vivant est une expérience naturelle, une série d'expériences naturelles qui se passent sous les yeux de l'observateur, et dans lesquelles l'observateur peut seulement modifier, pour la commodité de l'observation, l'un des facteurs du milieu.

Le langage de M. Rabaud est extrêmement clair; l'auteur s'acharne à définir tous les mots qu'il emploie; en particulier il fait le procès du mot « *caractères* » dont abusent tant les évolutionnistes. Et d'ailleurs, avec la formule $(A \times B)$, on se demande ce que peut signifier la croyance aux caractères-entités de Darwin et de Weismann!

Enfin, et ce n'est pas là son moindre mérite, le livre de M. Rabaud accorde aux mutations de de Vries et à l'hérédité mendélienne l'importance qu'il convient de leur concéder; le mendélisme et le mutation-

nisme ayant provoqué, dans le monde des sciences naturelles, un engouement injustifié, on a oublié et négligé totalement les questions infiniment plus importantes qui se rapportent à l'évolution adaptative et à l'hérédité proprement dite. Un lamarckien ne pouvait laisser subsister cet état de choses; à ce point de vue encore, M. Rabaud aura bien mérité de la Biologie. Son ouvrage aura sûrement une très heureuse influence: tous ceux qui le liront ne pourront manquer de devenir transformistes et *transformistes lamarckiens*.

J'ai peur de finir là sur un pléonasme; on ne peut être transformiste sans être lamarckien, si l'on a un peu de logique.

FÉLIX LE DANTEC.

William Mc. Dougall. — BODY AND MIND. A HISTORY AND A DEFENSE OF ANIMISM. London, Methuen et Cᵉ, pp. XIX et 384 avec treize diagrammes.

Le lecteur nous excusera de commencer notre analyse par une longue citation, mais cette citation est très caractéristique pour la pensée philosophique moderne, elle nous fera aussi mieux comprendre le travail intéressant du savant anglais. « Je m'attends, dit l'auteur, qu'on sera scandalisé de voir une personne qui occupe une place dans une institution d'enseignement autre qu'un séminaire catholique y défendre dans ce XXᵉ siècle la vieille notion de l'âme humaine. Car c'est un lieu commun que la science a porté son jugement définitif contre l'âme, qu'elle a déclaré que la conception qui présente l'âme comme une chose, un être, une substance ou un mode d'existence qui diffère, se distingue ou est indépendant, en quelque sens que ce soit du corps, est une simple survivance de la culture primitive, une de ces reliques de superstition sauvage qui persistent obstinément en dépit de l'enseignement clair de la science moderne. Le monde philosophique se trouvant dans sa plus grande partie sous l'influence des sciences naturelles, est arrivé à la même conclusion. Bref, on ne peut pas nier, comme nous l'a enseigné il y a trois ans William James à Oxford, que « l'âme n'est plus à la mode ».

Mais je sais bien aussi que pas un seul sur cent de ces savants et philosophes qui rejettent avec confiance et avec mépris cette notion n'a fait la tentative impartiale et franche d'étudier le problème psychophysique dans la lumière des données nouvellement révélées et de l'histoire de cette question. Et je suis encore assez jeune pour croire qu'il y a parmi nous un nombre considérable de personnes qui préfèrent la poursuite calme de la vérité aux intérêts d'un système et j'espère qu'elles verront dans mon travail un essai honnête d'aborder une fois encore ce problème central. Je suis fortifié par la convic-

tion, que plusieurs philosophes influents contemporains adhèrent à la conception animiste de la personnalité humaine ou considèrent au moins le problème psychophysique comme une question encore ouverte, ainsi que par quelques indications que le « dogme mécanique » ne domine plus le monde scientifique, comme dans la dernière partie du siècle passé.

« L'animisme », écrit le professeur Tylor, « est en effet le fondement de la philosophie et de la religion chez le sauvage ainsi que chez l'humanité civilisée. » Et bien que le panthéisme moderne rejette en général l'animisme, cette assertion de Tylor subsiste dans son caractère essentiel. Il faut aussi accorder que la plupart de ceux qui ont défendu l'animisme dans les temps modernes ont été guidés, ouvertement ou non, par le désir d'étayer les doctrines religieuses qu'ils ont acceptées pour des raisons toutes autres que scientifiques. Il s'en suit que quiconque commence à défendre la théorie, risque de s'attirer des soupçons dans une tendance de cette sorte.

Ces considérations me justifient de faire une confession personnelle, qui permettra au lecteur d'apprécier la nature et la force de la tendance qui a pu affecter mon exposé des arguments pour ou contre l'animisme. Je crois que l'avenir de la religion est intimement lié au sort de l'animisme, et je crois particulièrement que si la science continue à soutenir le dogme mécanique et, par conséquent, à réfuter l'animisme, la croyance dans une forme de vie quelconque après la mort continuera de décroître rapidement chez les peuples civilisés et deviendra dans plusieurs générations une quantité négligeable. Néanmoins je prétends que les discussions des pages suivantes sont conduites avec le plus d'impartialité possible pour quiconque voit dans les arguments un témoignage sûr en faveur de l'une des hypothèses rivales. Car je ne me réclame d'aucune conviction religieuse et je ne ressens pas de désir profond pour la continuation de ma personnalité après la mort et j'aurais pu accepter tranquillement un matérialisme rigoureux, s'il m'avait paru comme conséquence inévitable d'une discussion impartiale et critique. Je sympathise pourtant avec l'attitude de la religion par rapport à la vie et j'aurais acclamé l'établissement d'un fondement critique et sûr de la croyance que la personnalité humaine n'est pas complètement détruite après la mort. Car, comme je l'ai dit plus haut, je crois que cette croyance ne peut être maintenue que si l'on en donne une preuve ou, au moins, une présomption favorable par les méthodes de la science empirique.

Il me parait aussi très probable que la disparition de cette croyance serait désastreuse pour notre civilisation. Car toute nation vigoureuse, semble-t-il, a possédé cette croyance et la perte de celle-ci a accompagné la décadence de la vigueur nationale dans beaucoup de cas » (Préface pp. XI-XIII).

On voit ainsi que le but de l'auteur est de chercher des preuves

empiriques pour l'animisme; sous l'animisme l'auteur comprend toutes les doctrines qui sont opposées au matérialisme, on pourrait dire aussi toutes les doctrines vitalistes.

La plus grande partie de l'ouvrage est occupée par la discussion des théories modernes de la relation psychophysique; comme il est difficile de se bien rendre compte de la valeur de ces théories sans connaître le développement philosophique, dont elles forment les derniers anneaux, l'auteur donne aussi un aperçu historique des doctrines en question.

L'exposé historique de l'animisme, basé sur les travaux de Ueberweg, de Lewes, de Lange, etc., occupe les premiers six chapitres du présent travail. Dans les quatre chapitres suivants l'auteur s'occupe des raisons pour lesquelles on réfute l'animisme de nos jours. Les doctrines monistes qui veulent remplacer l'animisme sont examinées dans les chapitres XI et XII. Dans le chapitre XIII l'auteur démontre que si l'on ne veut pas accepter les conséquences du matérialisme ou du solipsisme, il ne reste que le choix entre le parallélisme et l'animisme. Dans les trois chapitres suivants l'auteur expose les arguments modernes contre l'animisme. Dans les chapitres XVII-XXIV l'auteur montre l'échec des principes mécaniques lorsqu'il s'agit d'expliquer divers faits de biologie et de physiologie et de l'évolution biologique. Dans le chapitre XXV l'auteur explique son attitude envers l'œuvre de la Society for Psychical Ressarch; dans le dernier chapitre, l'auteur résume les résultats de son travail et expose son propre point de vue.

Les arguments principaux de l'auteur sont intimement liés à l'argumentation des adversaires du mécanisme en général, c'est pourquoi il doit porter un intérêt particulier aux problèmes biologiques et au problème du vitalisme. L'auteur indique avec raison que les vitalistes modernes ne se contentent plus d'une explication des phénomènes de la vie organique qui attribue tout à la « force vitale ». Les notions que les vitalistes veulent introduire dans la biologie pour remplacer les concepts mécaniques sont les plus diverses, mais la plupart des vitalistes ne vont pas au delà de l'affirmation que les processus organiques impliquent un facteur qui ne peut pas être décrit dans des termes physiques et chimiques.

L'auteur attire aussi l'attention sur le fait « que la domination exclusive des principes de la science physique dans le monde organique est soutenue d'une manière plus assurée et plus dogmatique par les biologistes partisans du mécanisme que par les physiciens éminents qui ont énoncé ces principes et les ont enseignés aux biologistes » (p. 252).

La critique de l'auteur de la loi de la conservation de l'énergie, considérée comme un axiome tout-puissant appartient au même ordre d'idées.

L'intérêt principal de l'ouvrage consiste dans la discussion du

problème de l'interaction psychophysique, qui doit être prouvée empiriquement : l'exposé et la critique du parallélisme et du panthéisme doivent amener nécessairement à l'hypothèse animiste. Mais il y a un animisme énergétique qui est défendu par des savants, comme M. Ostwald, M. Bekhterew, etc., on peut aussi émettre une hypothèse animiste comme celle de William James (« théorie de transmission »), l'auteur ne croit pas pouvoir se faire l'avocat de l'une ou de l'autre de ces hypothèses, il voit dans la théorie de l'âme individuelle la seule hypothèse acceptable.

L'âme est déterminée comme la somme des capacités durantes et persistantes qui peuvent produire des pensées, des sensations et des efforts déterminés. L'âme possède les propriétés principales suivantes : 1° la capacité de produire toute une gamme de sensations en réponse à des excitations physiques; 2° la capacité de former des notions par exemple la notion d'espace en réponse à des complexes de sensations; 3° la capacité de répondre à ces sensations et à ces notions par le sentiment et par la volonté ou l'effort, dont l'influence peut faire surgir d'autres notions dans la conscience en accord avec les lois de reproduction des similitudes et de raisonnement. 4° La capacité de réagir sur les processus cérébraux afin de modifier leur course; nous ne pouvons pas encore préciser la nature de cette réaction; provisoirement nous pouvons concevoir cette action comme une sorte de direction qui concentre les courants de l'énergie nerveuse à l'encontre de la tendance naturelle de la dissipation et de la dégradation de l'énergie physique.

Contrairement aux cartésiens qui déterminent l'âme comme un être qui pense, l'auteur voit dans l'âme un être capable d'être stimulé aux actions conscientes par les corps ou le cerveau, avec lesquels elle se trouve dans une relation d'une influence réciproque. L'auteur insiste sur le fait que l'âme est une unité, mais cette conception n'implique aucunement que toutes ses activités doivent être combinées dans le courant de la conscience personnelle. On peut se représenter le rôle de la conscience avec M. Pierre Janet de la manière suivante : « Comme le disaient les anciens philosophes, être c'est agir et créer, et la conscience, qui est au suprême degré une réalité, est par là même une activité agissante. Cette activité, si nous cherchons à nous représenter sa nature, est avant tout une activité de synthèse qui réunit des phénomènes donnés plus ou moins nombreux en un phénomène nouveau différent des éléments. C'est là une véritable création, car à quelque point de vue que l'on se place, la multiplicité ne contient pas la raison de l'unité, et l'acte par lequel des éléments hétérogènes sont réunis dans une forme nouvelle n'est pas donné dans les éléments... La conscience est donc bien par elle-même, dès ses débuts, une activité de synthèse. » (« L'automatisme psychologique », p. 484).

L'auteur espère pouvoir donner d'une telle manière une explication adéquate des faits connus de la dissociation de la personnalité.

La conception de l'âme comme facteur agissant dans l'interaction psychophysique complétée par la théorie de la mémoire, dans laquelle l'auteur s'appuie surtout sur la théorie de M. Bergson, sans pourtant accepter toutes ses conséquences, peut être concilié d'après l'auteur, avec la théorie de l'évolution.

On trouvera dans le travail des remarques intéressantes concernant la philosophie de Lotze, de William James et de M. Bergson.

Abondamment documenté le livre se lit facilement et présente un essai intéressant d'élucider un problème qui se trouve au cœur même des questions discutées dans la philosophie moderne.

G. Seliber.

II. — Méthodologie.

François Simiand. — La méthode positive en science économique. Paris, Félix Alcan, *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 208 p. in-16, 1912.

M. Simiand a déjà publié un *Essai sur le prix du charbon en France et au XIXe siècle* (*Année sociologique*, t. V, 1902), un livre sur *Le salaire des ouvriers des mines de charbon en France*, auquel se rattache l'ouvrage qu'il prépare sur la théorie expérimentale du salaire; dans le compte de sa contribution doctrinale à la constitution d'une *économie positive*, il faut faire entrer aussi beaucoup d'indications fournies par la Section économique des onze tomes parus de l'*Année sociologique*, qui a été organisée par lui et dont il a personnellement rédigé la plus grande part. M. Simiand est donc autorisé à définir la méthode qu'il pratique. Il le fait en l'opposant, d'une part à l'économie purement historique (voir les articles auxquels il renvoie page 188 du présent volume et notamment : *La causalité en histoire*, *Bulletin de la Société française de philosophie*, juillet 1906 et juillet 1907), d'autre part à l'économie politique traditionnelle, à l'économie abstraite. C'est à cette critique méthodologique de l'économie abstraite que se rapporte presque exclusivement le petit volume où il réunit aujourd'hui des études qui, sauf une seule, ont déjà paru dans divers recueils. Elles ont pour titres : 1° Déduction ou observation psychologiques en science économique ; 2° Théorie de science et doctrine d'action (à propos du livre de Bourguin. Les systèmes socialistes et l'évolution économique, 1904); 3° Une théorie selon la « méthode abstraite » (à propos de Landry. L'intérêt du capital, 1904);

4° Un système d' « économie politique pure » (à propos de Effertz, Les antagonismes économiques, 1906); 5° De l'économie mathématique (étude sur la méthode de Jevons, Pareto, Marshall et sur l'introduction écrite par Painlevé pour la traduction française du livre de Jevons, 1909). La 6e étude, inédite, présente et justifie sommairement la classification des faits et des problèmes économiques, progressivement élaborée dans l'*Année sociologique*. La 7e résume à grands traits les précédentes et définit la « méthode positive en science économique ».

« La science économique a pour objet de connaître et d'expliquer la réalité économique ». La lettre de cette proposition n'est sans doute guère contestée, et cependant, bien interprétée, elle définit une méthode « positive » qui n'est que très rarement appliquée. Dans son livre, M. Simiand s'est attaché surtout à définir cette méthode « a contrario », en montrant qu'on ne peut l'adopter sans « exclure de la science économique proprement dite, soit pour une raison, soit pour une autre, soit pour plusieurs raisons à la fois, la majorité, sinon la plupart des travaux, théories et systèmes qui à l'heure actuelle se réclament d'elle et prétendent à la constituer ».

Si, en effet, il y a une réalité économique comme il y a une réalité physique, la science positive se place en face d'elle comme en face d'un *donné* à connaître; elle ne se propose pas d'y substituer un idéal ou d'engendrer, par ses combinaisons, quelque chose que la nature n'aurait pas produit. La science économique peut conduire à des applications; mais, en tant que science, elle est exclusivement spéculative. Or l'économie traditionnelle est, à des degrés variables, mais toujours, *normative*; elle oppose ce qui doit ou devrait être à ce qui est, et cela, confusément, arbitrairement, sans avoir conscience qu'elle sort du réel ou qu'elle y rentre, prenant à tour de rôle et sans méthode les faits comme des preuves qui justifient les principes et les principes comme des règles au nom desquelles on peut juger et corriger les faits. Ce qui augmente l'intérêt de la critique de M. Simiand, c'est qu'elle est précise et, si l'on peut dire, interne; elle ne postule pas l'illégitimité de l'attitude normative : elle établit, par un examen minutieux où les diverses combinaisons d'idées possibles sont soigneusement passées en revue, qu'en l'adoptant, les économistes se contredisent eux-mêmes ou s'enferment dans des difficultés dont ils ne sortent, en apparence, qu'au prix d'artifices dont l'illégitimité est flagrante, dès qu'elle est dénoncée. Par exemple, il discute un à un les divers procédés dont Bourguin fait emploi pour critiquer par le raisonnement une doctrine d'action, le socialisme, et pour lui opposer une autre doctrine d'action établie sur les faits; il montre que telle économie prétendue « pure » est, en réalité, une économie appliquée; il met en lumière cette surprenante attitude d'Effertz qui, distinguant l'intérêt *vrai* des hommes et leur intérêt *putatif*, ne craint

pas d'écrire, sans paraître soupçonner la témérité d'une pareille affirmation : « il y a de nos jours, et il y a eu pendant toute la carrière historique de l'homme, une erreur prédominante qu'il faut connaître sous peine de ne comprendre rien ni à la vie quotidienne, ni à l'histoire : c'est que les individus croient que leur intérêt économique consiste à augmenter leur revenu net en argent ».

Comme toutes les sciences de la nature, l'économie positive doit être inductive. Elle commence par l'observation de faits infiniment complexes, qui tout d'abord sont réfractaires aux prises de la pensée; de cette observation se dégagent des types, des lois et, de proche en proche, des propositions de plus en plus générales et abstraites : car toute science procède par abstraction. Mais ces abstractions sont le terme vers lequel on tend, non le point de départ; l'esprit ne les découvre pas en se repliant sur lui-même, ce ne sont pas des idées dont la vie économique effective serait une réalisation approximative; ce sont des hypothèses suggérées par l'examen des faits et valables, pour les classer et les lier, dans la mesure où elles sont expérimentalement vérifiées par eux. L'économie traditionnelle est *idéologique* et *empirique* (dans le sens où empirique s'oppose à scientifique) : l'interdépendance de ces deux caractères est un des points sur lesquels M. Simiand insiste le plus heureusement; jamais, à ma connaissance, les théoriciens de la méthode sociologique ne l'avait mise en aussi vive lumière. Une économie purement conceptuelle est peut-être logiquement concevable : un système de définitions et de postulats étant donné, on les combinerait pour en tirer déductivement les conséquences qu'ils impliquent. La théorie serait valable à la seule condition de n'être pas contradictoire *et d'accepter au même titre toutes les conséquences possibles des prémisses.* Mais qui voudrait se contenter de ce jeu spéculatif? L'économiste qui s'y livre a la prétention de faire œuvre de science, c'est-à-dire de ne pas se mouvoir dans un monde purement imaginaire, mais d'atteindre la *vérité*. Seulement que peut être cette vérité? Si elle n'est pas purement formelle, elle ne peut consister, en fin de compte, que dans la correspondance du système de concepts et d'une réalité distincte de ces concepts, d'un objet. Et quel serait cet objet, sinon les faits économiques, tels que l'observation les révèle? Effectivement nos économistes veulent que les faits soient d'accord avec leurs théories. Mais d'abord ils ne pourraient établir cet accord que par la méthode inductive qu'ils dédaignent. D'ailleurs, il n'est nullement réalisé et, dans la mesure où il paraît l'être, on constate qu'il y a eu choix arbitraire, parmi les faits, des exemples compatibles avec la théorie et rejet non moins arbitraire des exemples qui y contredisent. Enfin cet accord, étant données les conditions dans lesquelles ont été élaborés les définitions et les postulats, serait miraculeux. Si cependant l'accord qui, en droit, reste invraisemblable, est en fait apparemment obtenu, c'est

que nos idéologues font constamment appel à l'expérience, aussi bien dans l'élaboration des prémisses que dans la conduite des déductions. Et ici encore ils procèdent arbitrairement, prenant et laissant sans méthode: c'est seulement parce qu'il est souvent *traditionnel* que ce choix, et les prénotions et préjugés qui y président, ont quelque apparence de légitimité. Par la force des choses, l'économie conceptuelle est nécessairement inductive; sa force de résistance, mais aussi sa faiblesse radicale vient de ce qu'elle use subrepticement de la méthode inductive, tout en refusant de s'astreindre à ses exigences. — Pour pallier les vices de cette spéculation idéologique, on essaye vainement de la présenter comme *hypothétique*. M. Simiand démasque l'équivoque que cache, comme la notion d'économie abstraite, cette idée d'économie hypothétique. Ou bien l'hypothèse sort de l'observation et se soumet à son contrôle, et la méthode est alors inductive; ou bien elle est totalement indépendante des faits, et la spéculation ne porte que sur un objet imaginaire; ou enfin, et c'est bien le caractère des hypothèses considérées, elle correspond grossièrement à une partie des faits parce qu'elle en est inconsciemment tirée, et il ne peut plus être question ni de méthode ni de vérité. Les concepts ne sont les substituts légitimes des choses que s'ils ont été formés pour exprimer ces choses; la science consiste essentiellement dans cette élaboration des concepts; l'idéologie prétend s'affranchir de cette obligation initiale; elle suppose fait le travail à faire; elle n'use, par suite, que de concepts préscientifiques, dont la validité est indéterminée et invérifiable.

L'économie dite mathématique a tous les défauts des systèmes idéologiques. Ce sont mêmes problèmes, concepts, postulats et déductions, sur lesquels on jette seulement un vêtement mathématique. Ce faisant, on n'en change pas le caractère. Le pur mathématicien a raison de contester la valeur scientifique des résultats obtenus par l'économie mathématique. Mais il aurait tort de conclure que les procédés mathématiques ne peuvent être utilement appliqués à l'étude des faits économiques. Bien loin que ces faits soient irréductiblement qualitatifs, non mesurables, la représentation économique a peut-être pour caractéristique essentielle d'être quantitative (voir p. 116). L'expression mathématique ne suffit pas à donner valeur de science aux propositions de l'économie traditionnelle, parce que celles-ci ne correspondent pas à la réalité économique. Mais une économie inductive trouvera dans la méthode mathématique un outil indispensable.

Enfin l'économie positive est nécessairement sociologique; elle ne postule pas, elle est obligée de reconnaître que la réalité économique est une réalité sociale. Il est *a priori* possible que les individus poursuivent tel ou tel intérêt et que leur conduite économique soit arrangée par eux en vue des fins qu'ils visent; c'est une hypothèse à confronter avec les faits. Mais ces faits apparaissent d'abord comme

des institutions, variables selon les types sociaux, solidaires des autres institutions, politiques, juridiques, morales, religieuses. De ce point de vue, on est conduit à chercher dans la nature d'une conscience collective la condition de leur apparition et l'explication de leur fonctionnement et, une fois engagé dans cette voie, on constate qu'il y a hétérogénéité radicale entre la simplicité et l'immutabilité de l'hypothèse individualiste et finaliste d'une part, la complexité et les variations des faits dont il s'agit de rendre compte d'autre part. Ce caractère social de la réalité économique, M. Simiand l'établit négativement en montrant à quel point la psychologie traditionnelle de l'*homo economicus* et les déductions qu'on en tire laisseraient indéterminées les conduites économiques possibles, si l'on ne faisait perpétuellement intervenir des déterminations sociales, fournies par l'observation inconsciente des sociétés où nous vivons et indûment érigées en conditions universelles. Dans de nombreux passages de son livre, il l'établit en outre positivement; mais les indications qu'il donne à ce sujet sont à la fois trop brèves et trop complexes pour qu'il soit possible de les analyser ici. J'en dirai autant de l'étude où il traite de la classification des faits économiques. Je me contente d'y renvoyer le lecteur, non parce qu'elle est d'importance secondaire, mais, au contraire, parce qu'il faudrait la reproduire presque entièrement pour en faire apercevoir la portée.

Cette analyse, d'ailleurs, ne saurait indiquer que l'esprit général des études de M. Simiand. Elle simplifie et systématise à l'excès des idées qui se présentent chez l'auteur plus riches et plus libres; surtout elle ne retient que les résultats de l'argumentation et laisse tomber l'argumentation elle-même, souple et prenante, qui les légitime.

P. F.

III. — Morale.

Dr Paul Sollier. — Morale et moralité. Essai sur l'intuition morale. 1 vol in-8°, 203 p., Alcan, 1912.

En publiant les intéressantes leçons qu'il a professées en 1911 à l'Université nouvelle de Bruxelles, le Dr Sollier aura rendu à tous ses lecteurs un service signalé : celui de leur faire prendre une conscience directe et forte de la complexité, de l'obscurité du problème moral; se manifestant chez un esprit positif, entraîné aux pratiques de l'observation et de l'expérimentation, et qui, pour cela même, peut-être, pouvait être tenté par les solutions simplistes ou exposé à chercher la clarté de l'explication même au risque de mutiler la réalité ou d'en méconnaître la diversité, un tel sentiment de la difficulté de la

question acquiert toute la valeur d'un témoignage. Il a pour contrepartie d'ailleurs, une certaine confusion, quelque chose d'un peu décousu et d'arbitraire dans l'exposé, peut-être même une discontinuité trop grande dans les thèses soutenues, dont on ne voit pas toujours assez comment elles se relient entre elles, ni si elles sont bien compatibles; et une analyse exacte du livre en serait rendue assez malaisée. Sans suivre le Dr Sollier dans ses différents chapitres, où il étudie tour à tour : le *domaine moral*; le *problème moral et sa confusion*; le *problème moral et son insolubilité*; le *critérium moral*; la *moralité*; les *racines de la moralité*; l'*évolution de la moralité*; l'*action morale*, nous voudrions essayer seulement d'en dégager l'idée centrale.

M. Sollier est psychologue et médecin; aussi ne se laisse-t-il pas séduire aux explications sociologiques : les raisons profondes de tous les sentiments essentiels de l'âme humaine ne lui peuvent donc être qu'intérieures, elles résident dans ses tendances primitives et spontanées, et, plus intimement encore, dans son organisme. Aussi, par une définition de termes légitime, mais que l'usage courant des mots ne me semble pas justifier tout à fait, M. Sollier appelle *morale* l'ensemble des règles de la conduite humaine : et celles-ci, relatives évidemment à des conditions extérieures, justiciables par suite de la sociologie, lui apparaissent comme « quelque chose d'essentiellement mobile, variable, subjectif, provisoire, échappant à toute loi absolue, à tout déterminisme évolutif; et le problème moral comme insoluble » (p. 55). — Mais, à la morale il oppose la *moralité* qui a, au contraire, des caractères définis, dépendants de la nature humaine en général; et il entend par là, en somme, l'ensemble des jugements et surtout des sentiments qui, chez l'homme, constituent pour ainsi dire l'*attitude morale*, à quoi que ce soit qu'ils s'appliquent. Or, pour lui, ce qui fait la moralité, c'est la conscience de l'obligation où l'on est d'agir d'une certaine façon, c'est, par suite, une intuition toute personnelle, que ne saurait suppléer aucune autorité venue du dehors, et qui se manifeste beaucoup moins dans le conformisme social à des règles établies, que dans la passion innovatrice du réformateur des mœurs. Cette obligation est un sentiment, le sentiment d'un but à atteindre, mais que doit compléter un désir; intuition, par suite, qui doit présenter un double caractère, sensitif et moteur. « Le sentiment de l'obligation morale est de même nature que celui qui accompagne les impulsions »; c'est, en somme, « une tension nerveuse et musculaire vers un certain mouvement » (p. 87). « La seule vraie sanction morale est donc celle de la conscience individuelle » (p. 92). D'où il suit que « la moralité fait un contraste flagrant avec la morale. Celle-ci enregistre pêle-mêle des règles d'origines diverses, dont elle perd même au cours des temps la signification... elle représente la mentalité moyenne... elle est essentiellement conservatrice et n'est susceptible

d'aucune évolution naturelle de son contenu... La moralité, au contraire,.... se justifie à ses propres yeux en agissant conformément à ses tendances. Elle représente l'expression la plus haute de la personnalité humaine, et est soumise, comme toutes les fonctions humaines et vitales, à une évolution continue, dont les limites sont impossibles à prévoir... Elle est essentiellement progressive. C'est une donnée d'origine naturelle, parfaitement homogène. Elle n'est pas conservatrice, mais critique et révolutionnaire » (p. 109). — Donc, « la valeur morale d'un homme, son aptitude morale, sa moralité en un mot, est indépendante de la morale qu'il trouve à sa portée » (p. 112). D'où, en fin de compte, la définition de la moralité, comme « un mode de perception d'ordre affectif des rapports existant entre les êtres, avec tendance à y conformer ses actes » (p. 130).

Il y aurait bien d'autres indications précieuses à relever dans ce livre, surtout dans le chapitre sur « l'*évolution de la moralité* » : ce que nous en avons dit suffit sans doute à en faire sentir l'intérêt ; et peut-être aussi les difficultés qu'il laisse subsister. — La plus frappante m'en paraît être celle-ci : que M. Sollier fait en somme la psychologie des sentiments moraux, plutôt qu'il n'en définit la notion. Car, s'il a raison de mettre en lumière dans la moralité l'élément affectif et moteur, il restait encore à la distinguer de toute autre tendance : en quoi le sentiment de l'obligation diffère-t-il de la tension qui accompagnera une passion ou un désir quelconque, une fois qu'on a fait abstraction de son contenu intellectuel, du jugement, de *l'idée* d'obligation, qui, selon nous, ne saurait s'en séparer? M. Sollier ne nierait pas, je pense, qu'aucun des grands sentiments complexes de l'âme humaine ne peut se déterminer suffisamment en dehors des représentations qui en sont partie intégrante. Aussi bien, il est amené lui-même à restituer à la moralité un contenu, puisqu'il la définit comme la « perception des rapports existant entre les êtres » : mais ne sommes-nous pas amenés par là à nous demander ce qu'il faut entendre par cette formule très générale? s'agit-il de rapports de fait, tels que ceux que constate la science? Non, sans doute, mais des rapports *légitimes*, *normaux*, *raisonnables*, des rapports que les êtres *devraient* présenter entre eux : et nous voilà contraints de rechercher comment ou à quel signe nous reconnaîtrons ces rapports normaux, nous voilà de nouveau devant les problèmes traditionnels du bien, de la hiérarchie des valeurs, devant tout ce que M. Sollier veut écarter sous le nom de morale. Ainsi, les deux parties de sa définition, l'une psychologique : tendance affective et motrice ; et l'autre normative : intuition « des rapports réels, exacts » des membres d'une société (p. 199), restent simplement juxtaposés, et la nécessité s'impose pourtant à l'esprit de les relier logiquement.

Nous ne voyons pas, d'autre part, pourquoi M. Sollier réduit la moralité à la perception des rapports *sociaux* : il semble que, de son

point de vue tout intérieur, une morale individuelle restait non seulement possible, mais logiquement inévitable : puisque, dès que nous concevons un idéal de vie, même tout individuelle, nous pouvons ressentir cette tendance motrice à le réaliser qui constitue l'obligation.

Ces remarques reviennent à dire simplement que le livre de M. Sollier n'éclaircit pas toutes les difficultés du plus obscur peut-être des problèmes : on pouvait s'y attendre. Mais c'est déjà beaucoup que de l'avoir posé sur son vrai terrain ; et, encore une fois, la rencontre est significative et d'importance qu'au terme de cette étude toute positive d'un médecin psychologue nous retrouvions des conclusions si voisines de celles où aboutit, en morale, la tradition philosophique.

D. PARODI.

F. Le Dantec. — L'ÉGOISME SEULE BASE DE TOUTE SOCIÉTÉ. — 1 vol. in-18 ; 327 p. Flammarion.

J'éprouve un goût très vif pour l'œuvre philosophique de M. Le Dantec. Ce goût est encore accru, faut-il le dire, par l'insignifiance un peu irritante d'un reproche adressé à M. Le Dantec par certains professionnels de la philosophie. — M. Le Dantec, disent-ils, n'est pas qualifié pour traiter ces questions. M. Le Dantec est biologiste. Qu'a-t-il à faire de philosopher? M. Le Dantec n'est pas du bâtiment. — Autant dire, pour appliquer le même argument à d'illustres exemples, autant dire que Descartes ne pouvait être bon philosophe parce qu'il était mathématicien, ou Newton parce qu'il était physicien, ou peut-être Spinoza parce qu'il était polisseur de lunettes. J'ai entendu aussi autrefois adresser à Brunetière le reproche d'être un intrus dans la philosophie. Comme s'il était besoin, pour philosopher, d'être muni de parchemins *ad hoc*. M. Le Dantec n'a pas lu tous les textes qui forment (ou déforment) le cerveau des philosophes d'école et qui leur font voir le monde à travers les catégories d'Aristote. Tant mieux! M. Le Dantec a vu le monde avec ses propres yeux et il nous dit simplement ce qu'il a vu. Je ne m'en plaindrai pas. Sans doute M. Le Dantec a été amené assez souvent à retrouver des constatations déjà faites, à exprimer des idées déjà émises, qu'est-ce que cela fait s'il les a trouvées par une voie qui lui est propre? — A ceux qui lui reprochent de découvrir l'Amérique ou la Méditerranée, il est permis de demander si les philosophes patentés découvrent si souvent que cela des continents, voire même de simples îles.

On ne manquera pas de rééditer le reproche en question à propos du récent livre de M. Le Dantec. La thèse qui est soutenue n'est certes pas neuve. M. Le Dantec arrive par la voie biologique à la même conception de la nature humaine à laquelle Hobbes, La Rochefoucauld,

Helvetius, sont arrivés par la voie psychologique, Mais les considérations biologiques de M. Le Dantec ne sont pas sans introduire dans la question des éléments nouveaux.

La biologie confirme l'*Homo homini lupus* de Hobbes. La biologie ne nous enseigne que la lutte et la sélection résultant de la lutte. « Je sais bien, dit M. Le Dantec, que les philosophes qui s'occupent de sociologie prétendent trouver *autre chose* dans l'homme; mais j'avoue que leurs arguments m'ont paru être surtout la preuve d'une sentimentalité particulière. » M. Le Dantec cite l'opinion de M. Goblet d'Alviella d'après lequel la biologie ne peut occuper qu'un rang subordonné dans l'échelle de nos connaissances, comme l'ont du reste admis tous ceux qui se sont occupés d'établir la hiérarchie des sciences, depuis A. Comte jusqu'à Herbert Spencer. Nous avouons ne pas très bien comprendre l'idée de M. Goblet d'Alviella. Car si la biologie occupe en effet un rang relativement subordonné dans cette classification, la sociologie y occupe un rang plus subordonné encore, étant plus complexe; M. Le Dantec a raison de s'inscrire en faux contre cette idée et de déclarer que l'étude des hommes, comme celle de tous les autres êtres vivants, est du domaine exclusif de la biologie.

La vie sociale a commencé pour des raisons biologiques et la loi purement biologique d'égoïsme a conduit fatalement les hommes à acquérir, sous l'influence de la vie sociale, toutes les notions métaphysiques et morales dont ils sont assez fiers aujourd'hui pour se croire désormais d'une essence supérieure à celle des autres animaux. On peut donc appeler ces notions métaphysiques et morales des « déformations résultant de la vie en société ». Ces déformations, nées tardivement, n'ont pas pu modifier très profondément la nature primitive de l'homme. Une idée biologique des plus intéressantes et des plus neuves de M. Le Dantec, une des plus fécondes en conséquences sociologiques, est celle d'après laquelle les espèces à mesure qu'elles vieillissent, deviennent de plus en plus stables, de moins en moins aptes à subir des variations profondes. L'humanité est arrivée depuis longtemps à une stabilité relativement très grande et toutes les déformations qu'elle a subies ensuite et qui se sont transmises de génération en génération par hérédité ou par tradition, n'ont pu pénétrer profondément en elle.

M. Le Dantec applique ces vues à nos diverses notions ou croyances morales. La seule définition que la biologie puisse donner des *droits* de chaque individu est de déclarer que les droits de chacun sont en rapport avec sa capacité de nuire. Tel est du moins le droit objectif, le droit défini en termes scientifiques. A côté de ce droit objectif, l'hypocrisie nécessaire à la vie sociale nous à fait inventer un droit subjectif, idéal, sentimental dont nous faisons semblant de tenir compte dans notre conduite alors qu'au fond nous ne respectons que

le droit du plus fort, du plus redouté. « Même de nos jours, le droit objectif a une valeur indiscutablement supérieure à celle de tous les droits subjectifs sentimentaux. Quand des hommes, exerçant une même profession par exemple, ayant des intérêts communs ou des ennemis communs, arrivent à s'entendre entre eux, l'augmentation de leur capacité de nuire leur fait concéder immédiatement par la société des droits subjectifs qu'on leur aurait déniés s'ils avaient été moins forts. La confusion entre les deux genres de droit tient à notre hypocrisie sociale. Nous voulons avoir l'air d'accorder par un sentiment d'humanité ou de justice ce qui nous est arraché par la force. »

Une autre théorie des plus curieuses de M. Le Dantec est son explication de la genèse des sentiments sexuels et particulièrement du sentiment de la pudeur. Le point de départ de ces sentiments est très humble, tout animal, presque physicochimique. « Ce qui importe au mâle troublé par ses gamètes mûrs, ce n'est pas que ces gamètes aillent féconder des gamètes de sexe opposé; *cela lui est bien égal*; ce qu'il lui faut, c'est que ses gamètes soient expulsés de son organisme où ils causent des malaises, par empoisonnement. Mais depuis les temps immémoriaux où « son organisation était très inférieure, l'expulsion de ses gamètes s'est faite *habituellement* par rapprochement avec sa femelle ». Cela, en dehors de toute idée de reproduction. — Comment sont sortis de là la pudeur et l'idéalisation de la faculté génésique? — « Quand un individu est en proie à l'excitation sexuelle, tous les raisonnements qu'il peut faire ne lui servent de rien; c'est là un état morbide qui annihile provisoirement le gouvernail de la raison. Et à partir du moment où l'homme s'est attribué la dignité d'être raisonnable, quand il s'est considéré comme supérieur aux animaux dont sa raison l'avait rendu maître, il a été sans doute *humilié* de ces mouvements passionnels violents qui, momentanément, le rendaient semblable aux brutes. Cette remarque expliquerait la tendance générale, dans l'espèce humaine, à se cacher pour accomplir l'acte sexuel que les animaux exécutent sans mystère. Ce serait l'origine de la pudeur. — D'autre part, du moment que nos ancêtres ont connu la valeur reproductrice de cet acte passionnel, qui humiliait leur raison, ils ont trouvé une sauvegarde de leur dignité dans la noblesse du résultat obtenu. » La loi de la fidélité conjugale procède aussi de l'hypocrisie sociale. « L'amour, dit Carmen, n'a jamais connu de loi » et cependant on a dans toutes les sociétés cherché à réglementer l'amour; mais cette réglementation serait reconnue avoir été, partout et toujours, absolument illusoire si, une fois de plus, l'hypocrisie n'était venue sauver la face des choses... » — On pourrait vérifier la même méthode d'explication sur tous les sentiments moraux : le sentiment de l'honneur, les sentiments philanthropiques et humanitaires. A propos de ces derniers sentiments, M. Le Dantec dirait volontiers; avec un personnage de M. A. France : « Nous

sommes devenus hypocrites. Tout en nous entre-dévorant, nous proclamons que la vie est sacrée et nous n'osons plus avouer que la vie, c'est le meurtre[1]. » Ainsi le *leit motiv* de l'hypocrisie sociale revient incessamment chez M. Le Dantec. L'hypocrisie seule fait tenir le vernis moral dont notre égoïsme et notre férocité sont recouverts. Quelle jolie pensée que celle-ci : « nous reconnaissons la faiblesse d'un sentiment à ce que l'hypocrisie ne prend pas la peine de le simuler ».

De tout temps (et c'est là sans doute encore un effet de l'hypocrisie sociale) la thèse de l'égoïsme fondamental de la nature humaine a suscité des réfutations ou des indignations plus ou moins saugrenues. Je me souviens qu'au lycée notre professeur éprouvait le besoin d'excuser La Rochefoucauld en insinuant que sa théorie lui avait été inspirée par le spectacle de la Fronde; ce qui impliquait que si La Rochefoucauld avait eu la chance de vivre à notre époque vertueuse et étrangère à l'intrigue, il se serait sûrement fait de la nature humaine une idée plus avantageuse. — Le même procédé de discussion vaut encore aujourd'hui contre les modernes adeptes du pessimisme moral. — « Un tel est pessimiste, dit-on; ce n'est pas surprenant; c'est un déçu; c'est un aigri, etc. » — Cela suffit pour ôter, aux yeux de bien des gens, toute valeur à son opinion. M. Le Dantec prend soin de nous avertir qu'en ce qui le concerne, cet argument porte à faux. — Personnellement il n'a pas eu à souffrir de l'égoïsme et de l'hypocrisie des hommes; il n'a pas eu à se plainde de la vie, tout au contraire. Ses idées sur la nature humaine ne sont pas l'expression de ses préférences personnelles, mais seulement de déductions qui se sont imposées à lui avec le caractère de vérités scientifiques indiscutables.

Sur la thèse principale du livre; celle de l'égoïsme foncier de la nature humaine se greffent d'autres vues pessimistes ou sceptiques. M. Le Dantec n'attribue qu'un faible pouvoir à la morale et à l'éducation et c'est sans grande conviction, semble-t-il, qu'il émet le vœu de voir les éducateurs développer chez les jeunes gens le sentiment du devoir de préférence à celui du droit. — Il ne croit pas non plus (différent en cela de M. Metchnikoff) à la vertu de la science pour pallier les desharmonies de notre nature (desharmonie entre les deux hommes qui sont en nous; l'homme métaphysique, religieux, sentimental d'une part, l'homme scientifique de l'autre, M. Le Dantec dissocie d'ailleurs le progrès moral du progrès scientifique et ne croit pas à « une adaptation de l'homme à la vie factice résultant des conquêtes de la science ».

Rien, après cela, ne nous autorisait à supposer que le pessimisme si net qui s'exprime dans l'*Égoïsme* dût faire place prochainement à une attitude contraire. C'est pourtant ce qui est arrivé. Dans un article

1. Anatole France, *Une histoire comique.*

de la *Grande Revue* postérieur de quelques mois à l'*Égoïsme* et intitulé : *Pragmatisme et Scientisme*[1], M. Le Dantec nous apprend que ses idées se sont modifiées dans le sens de l'optimisme. « Depuis que j'ai écrit ce livre, dit-il en parlant de l'*Égoïsme*, je suis arrivé petit à petit à un optimisme croissant; j'espère aujourd'hui que la Science, comme l'épée d'Achille, saura guérir les blessures qu'elle nous a faites. » Et M. Le Dantec nous indique en deux mots comment il conçoit cette possibilité. « Sans doute nous avons des raisons de penser que l'évolution humaine n'est pas seulement ralentie, qu'elle est peut-être arrêtée au point de vue de l'hérédité-structure! Mais il reste tout le bagage moral qui nous est transmis par la seule tradition, et dans lequel il sera sans doute possible, à la lumière de la science, de corriger petit à petit bien des erreurs fondamentales. »

Il était important de noter ce changement survenu dans les idées de M. Le Dantec.

G. PALANTE.

1. *Grande Revue* du 25 décembre 1911.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Voprossi filossofii i psychologuii.

Janvier-décembre 1911.

B. Babinine. *La philosophie de Bergson.* (Deux articles). — Il y a longtemps que la philosophie de Bergson a pénétré en Russie. Ses ouvrages sont traduits en russe et appréciés comme partout ailleurs. On rencontre, de temps en temps, dans les périodiques russes des articles sur l'éminent auteur de l'*Évolution créatrice*, mais l'étude de M. Babinine est, à ma connaissance, le premier essai d'ensemble, en russe, sur les théories de Bergson. C'est plutôt un exposé qu'une tentative critique, son mérite consiste dans sa clarté et surtout dans son objectivité.

N. P. Koudriavtsev. *La philosophie de Maine de Biran.* — L'auteur n'étudie Maine de Biran que dans la première phase de son développement philosophique. J'espère qu'il poursuivra son travail. L'auteur de l'*Essai sur les fondements de la psychologie* mériterait d'être mieux connu en Russie, non seulement parce qu'il est, selon Victor Cousin, le plus grand métaphysicien de son pays au XIXe siècle, mais parce que, à mon avis, il est le père spirituel de Wladimir Soloviov. Tous les deux sont un peu trop dogmatiques, mais leur dogmatisme laisse un champ immense à l'inconnaissable. Croyant, comme Maine de Biran, Soloviov est peut-être moins psychologue que lui. Tous deux sont, avant tout, des moralistes indulgents pour les faiblesses humaines. L'homme, selon eux, ne fait pas le mal volontairement, mais il est entraîné par le destin qui gouverne ses passions et ses affections. Soloviov, comme Maine de Biran, reconnaît qu'il y a en tout homme un conflit de forces contraires. On trouverait beaucoup d'analogie entre M. de Biran et Wladimir Soloviov. Je soumets cette idée à M. Koudriavtsev et aussi à M. Troubetskoï qui se consacre, depuis plusieurs années, exclusivement à l'étude de la vie et de l'œuvre du célèbre philosophe russe.

B. Grabare. *Essai de réhabilitation de la philosophie sociale au XVIIe siècle.*

Natalie Vokatsch. *Sigwart et le problème de la logique.* (Deux articles).

G. Scherchenievitch. *La justification du droit.* — L'auteur parle de Proudhon, de Bakounine, de Max Stirner, de Kropotkine, de Tolstoï, etc. et conclut que la contrainte est la base de l'État et du

droit. Tant que nos propres intérêts ne sont pas en jeu, cette contrainte nous semble odieuse; cependant, il faut reconnaître que « l'autorité et le droit sont indispensables à la vie sociale. »

V. V. Zenekovsky. *L'individualisme en psychologie et en pédagogie.*

J. A. Iline. *L'idée de la personnalité chez Max Stirner.* — Stirner connaissait très bien les idéalistes allemands, notamment Fichte et Hegel; on ne peut en douter après une analyse attentive de son livre Der *Einzige und sein Eigentum* (L'Unique et sa propriété). Il est impossible de trouver chez Stirner une théorie plus ou moins systématique de la personnalité. Les termes mêmes, *l'individu, la personnalité* ne sont jamais employés par lui. Il aime le terme « Ich » et aussi « Ich, der Mensch ». Pour lui, le moi, c'est « l'homme réel », der wirkliche Mensch. L'idée constructive n'est pas absente, elle est seulement moins bien présentée dans l'œuvre de Stirner que l'idée destructive. Stirner ne doit pas être considéré comme un amoraliste. Son amoralisme est un simple « écart de sa doctrine », on ne peut pas l'envisager comme la base même de sa philosophie.

G. G. Schpette. *Le scepticisme et le dogmatisme chez Hume.*

MM. Roubinstein. *Le problème de la réalité transcendantale.*

J. D. Khlopov. *La religion dans les temps modernes et les limites de l'évolution religieuse.* — Après avoir abondamment cité Guyau, James, Boutroux, Eucken, etc., l'auteur arrive à la conclusion que la non-croyance, basée sur la fausse interprétation de la loi de l'évolution et de la réalité, n'a point d'avenir.

N. P. Blonsky. *La téléologie de Leibniz.*

G. Tchelpanov. *Les instituts de psychologie aux États-Unis.* — Communication faite à la société de psychologie de Moscou. L'université de Moscou va s'enrichir bientôt d'un Institut de psychologie. En vue de l'organisation de cet institut, M. Tchelpanov s'est rendu en Amérique afin d'y étudier l'état de l'enseignement des sciences psychologiques. Il en est émerveillé. A l'Université de Columbia, par exemple, dix-neuf cours, faits par onze professeurs, sont consacrés aux diverses branches de la psycholohie.

P. Novogorodtsev. *De l'idéal social.* — Deux premiers articles d'une étude qui promet d'être intéressante.

S. N. Boulgakov. *La philosophie sociale de Robert Owen.* — L'auteur voit dans l'œuvre de R. Owen « les premiers principes du déterminisme social », exprimés dans une forme un peu naïve, mais assez claire pour que, même de nos jours, nous trouvions de fécondes conceptions générales sinon un système.

A. Rougué. *Le IVe congrès international de philosophie.* — L'auteur constate le grand succès que les philosophes français (MM. Bergson, Boutroux, Durkheim, etc.) ont obtenu au dernier congrès de philosophie de Bologne.

Ossip-Lourié.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

P. Castelein. — *Droit naturel*, 2e éd., Bruxelles, Dewett.

Aristote. — *La Métaphysique*. Liv. I, trad: et commenté par G. Colle. In-8, Louvain et Paris, F. Alcan.

Rignano. — *Essais de synthèse scientifique*. In-8, Paris, F. Alcan.

Ch. Lalo. — *Introduction à l'esthétique*. In-12, Paris, Colin.

Jayne Hill. — *L'État moderne*, trad. fr. In-12, Paris, Flammarion.

Paulin Teste. — *Le précurseur*. In-8, La Haye, Martinus Nighoff.

Tönnies. — *Thomas Hobbes*. In-8, A. W. Zickfeldt, Osterwieck-Harz.

F. Stöcker. — *Das Problem der Methode bei Descartes*. In-8, Bonn, Georgi.

Descartes. — *Meditationes*, éditées par Güttler. In-8, Munich, Oskar Beck, 1912.

Becker. — *Vom geist. Leben und Schaffen*. In-8. Berlin, Steinitz.

Wundt (Max). — *Geschichte der griechischen Ethik* (t. II). In-8, Engelmann, Leipzig.

Huzk. — *Matter und Form in Aristotle*. In-8, Berlin, Siméon.

Biuso. — *Prolegomeni ad una psicodinamica*. In-12, Milan, Alberghi.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME LXXIII

Basch. — Les grands courants de l'esthétique allemande contemporaine 22, 167
Bauer. — La conscience collective et le bien obligatoire 583
Berrod. — Le raisonnement par l'absurde et la méthode des résidus. 397
Gaultier (Jules de). — Identité de la liberté et de la nécessité . 449
Jankélévitch. — Essai de critique sociologique 476
Kostyleff. — La psycho-analyse appliquée à l'étude objective de l'imagination. 367
Lahy. — De la valeur pratique d'une morale fondée sur la science. 140
Lalande. — Le « volontarisme intellectualiste » 1
Le Dantec. — Il y a une biologie générale 561
Meunier. — Les conséquences et les applications de la psychologie. 44
Paulhan. — La substitution psychique 113, 269
Rey. — Les idées directrices de la physique mécaniste . . 337, 493
Ribot. — Le rôle latent des images motrices 248
Richard. — La sociologie juridique et la défense du droit subjectif. 225
Truc. — Les états mystiques négatifs 610

NOTES ET DISCUSSIONS

Fouillée. — Y a-t-il dualisme radical de la vie et de la pensée? . 68

REVUES CRITIQUE ET GÉNÉRALE

Paulhan. — La morale de l'intérêt et l'internationalisme 290
Rey. — Revue générale de Philosophie des sciences 629

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Adam. — The vitality of Platonism 428
Aimel. — La jalousie sexuelle 527
Ambrosi. — Ermanno Lotze e la sua filosofia 430

Baillaud, etc. — De la méthode dans les sciences (2e série). . . 629
Becher. — Gehirn und Seele 532
Berthelot (**René**). — Un romantisme utilitaire 211
Bonhomme. — Les déséquilibrés insociables. 555
Brock (**Dorothy**). — Studies in Fronto and his age 428
Brofferio. — La filosofia delle Upanishadas. 89
Brugeilles. — Le droit et la sociologie. 411
Buisson. — La foi laïque. 554
Burnet. — Plato's Phædo 219
Christiansen. — Kritik der kantischen Erkenntnislehre 217
Carnejo. — Sociologie générale 202
Cournot. — Traité de l'enchaînement des Idées fondamentales . 514
Croce. — La filosofia di Giambattista Vico 100
David (**Alexandra**). — Le modernisme bouddhiste et le bouddhisme du Bouddha 86
Delvaille. — La Chalotais éducateur 427
Dougall. — Body and Mind 654
Ercole (**Pasquale d'**). — Il saggio di Panlogica. 432
Fleuriau. — L'activité réfléchie 208
Greef (**G. de**). — Introduction à la Sociologie 308
Heymans. — Das künftige Jahrhundert der Psychologie 516
Höffding. — La pensée humaine. 318
Jeudon. — La morale de l'honneur. 90
Kant. — Gesammelte Schriften. 105
Klette. — Theorien und Probleme der Bühnenillusion. 210
Laberthonnière. — Positivisme et catholicisme. 83
Lagrange. — La fatigue et le repos 557
Larmande, etc. — Les méthodes juridiques. 192
Lask. — Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre . . 191
Le Bon (**Gustave**). — Les opinions et les croyances. 408
Le Dantec. — Le chaos et l'harmonie universelle. 80
Le Dantec. — L'égoïsme seule base de toute société 665
Lévi (**Allessandro**). — La société et l'ordre juridique. 197
Ley et Menzerath. — L'étude expérimentale de l'association des idées dans les maladies mentales. 559
Menzer. — Kants Lehre von der Entwicklung 321
Miceli. — Lezioni di Filosofia del diritto. 414
Milhaud. — Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique. 629
Novicow. — La morale de l'intérêt 290
Novicow. — Mécanisme et limites de l'association humaine . . 290
Pacheu. — Psychologie des mystiques chrétiens. 87
Pearson. — La grammaire de la science 629
Perego. — L'idealismo etico di Fichte e il socialismo contemporaneo 97

Petrone. — Il diritto nel mundo dello spirito 418
Pfordten. — Psychologie des Geistes 529
Picavet. — Roscelin philosophe et théologien 538
Pillsbury. — The essentials of Psychology. 556
Poincaré. — Leçons sur les hypothèses cosmogoniques. 629
Rabaud. — Le transformisme et l'expérience 651
Rakió. — Gedanken über Erziehung durch Spiel und Kunst. . . 535
Ranzoli. — Il linguaggio dei Filosofi. 404
Rauh. — Études de morale. 518
Rémond et Voivenel. — Le génie littéraire 524
Ruyssen. — Schopenhauer. 312
Secrétan (L.). — Charles Secrétan, sa vie et ses œuvres. 421
Segond. — Cournot et la psychologie vitaliste. 94
Simiand. — La méthode positive en science économique 658
Sollier. — Morale et moralité 662
Surbled. — Physiologie de l'esprit. 554
Tannery. — Science et Philosophie 629
Van Biervliet. — Premiers éléments de pédagogie expérimentale 205
Vladoff. — L'homicide en pathologie mentale 536
Windelband. — Die Philosophie im deutschen Geistesleben . . 302
Winter. — De la méthode dans la Philosophie des mathématiques 629

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Année biologique 336
La cultura filosofica 443
Mind 333
Rivista di Psicologia applicata. 109
Scientia 542
The Journal of Philosophy, Psychology and scientific Methods 438
The Monist 221
The philosophical Review 434
The psychological Review 107, 329
Voprossi filosofii i psychologuii 670

Congrès international d'éducation morale. 446

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

B
2
R4
t.73

Revue philosophique de la France
et de l'étranger

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY